موقف العلماء من الصراعات الفكرية

دراسة في الفكر والمنهج



msf.online.manager@gmail.com

msf-online.com

muntada.ulama.2015

muntadaalulama

https://t.me/MuntadaAlulama

youtube.com/MuntadaAlulama

الطبعة الأولى

١٤٤١هـ/ ٢٠٢٠م

موقف العلماء من الصراعات الفكرية

دراسة في الفكر والمنهج

أبو الحسن الأشعري
أبو حامد الغزالي
ابن تيمية الحراني

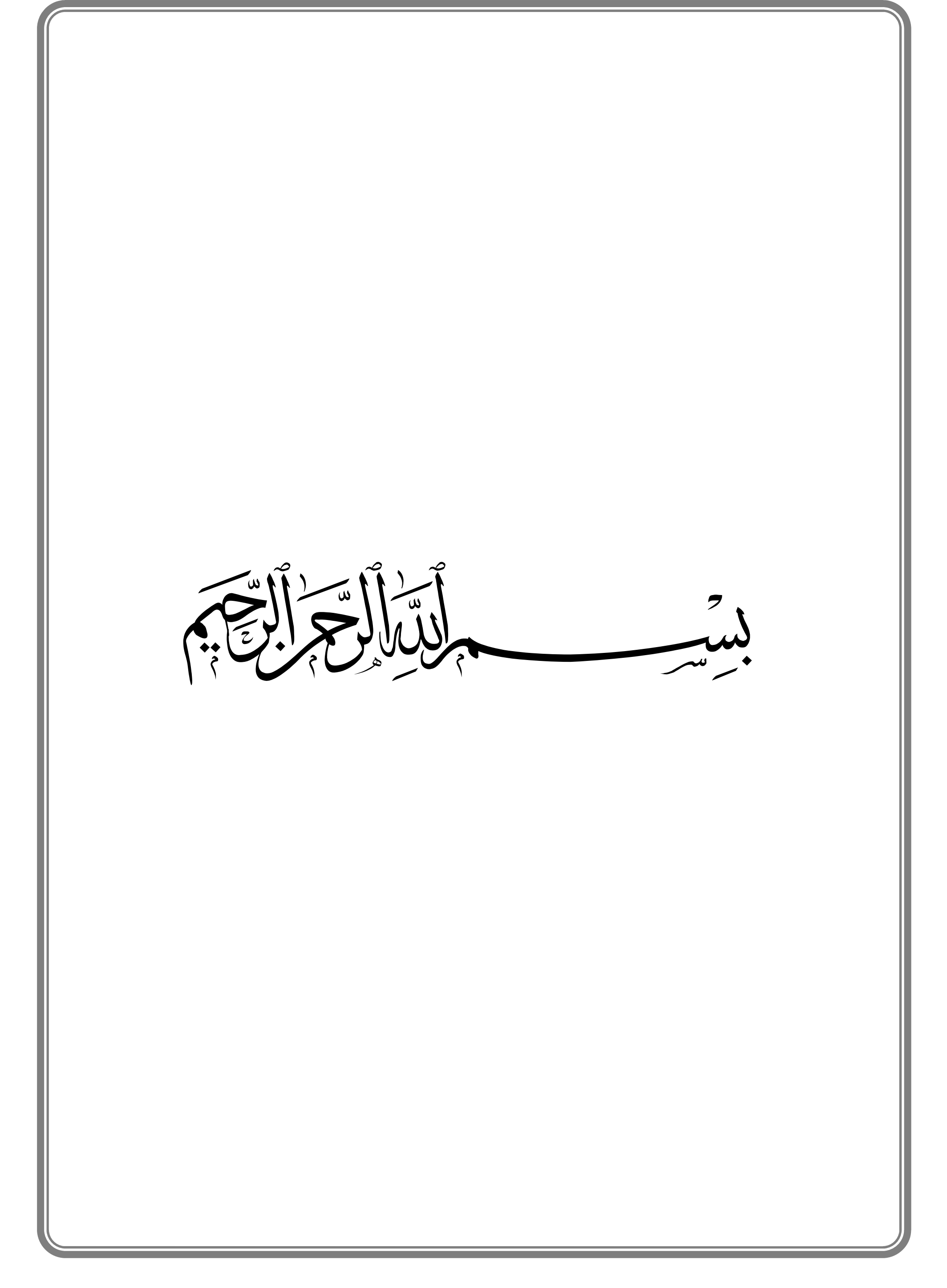
محمد بن عبدالوهاب
جمال الدين الأفغاني
فريد الأنصاري

تأليف

الدكتور محمد الصادقي العماري

تخصص العقيدة والفكر الإسلامي




بسم الله الرحمن الرحيم



المقدمة

الاطلاع على تاريخ الأمم والشعوب، وسيرة العلماء والمفكرين والمصلحين..، والزعماء والأبطال والقادة..، يساعد العاقل على التبصر والتحلي بفضائل الأخيار، وسلوك طريق النجاح، والتخلي عن الرذائل، فإن فائدة التاريخ وسير الرجال عظيمة وجليلة، قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِۗ﴾ (يوسف:١١١)، بينت الآية أن الغاية والفائدة من التاريخ هي التحلي والتخلي، وكل ما أورده القرآن الكريم من قصص كان لهذه الغاية، غاية العبرة والاتعاظ وإعجاز المعارضين، بأخبار ثابتة قاطعة يقينية، أخبر بها القرآن لهداية الخلق للحق عن طريق استعمال فطرهم وعقولهم في هذه القصص التاريخية ﴿قُلْ سِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ ثُمَّ ٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾ (الأنعام:١١)، ﴿قُلْ سِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُجْرِمِينَ﴾ (النمل:٦٩)، ﴿قُلْ سِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَۚ﴾ (العنكبوت:٢٠)، ﴿قُلْ سِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلُۚ كَانَ أَكْثَرُهُم مُّشْرِكِينَ﴾ (الروم:٤٢).

في هذا السياق وامتثالا لخطاب الوحي الآمر بدراسة التاريخ عموما، فإنه من المفيد جدا إعادة قراءة تراث علمائنا السابقين والبحث عن فلسفة فكرهم، ومناهجهم التي اعتمدوها في بناء آرائهم وربطها بواقعهم، واستخلاص النتائج الخالية من الانطباعات أو المواقف الشخصية، والأغراض والمصالح

التي تكرس واقع الصراع والنزاع، بل الغرض الوقوف على حالة الفكر كما هي، للاستفادة منه، ووضعه بين يدي الأجيال الجديدة للاستفادة منه وخصوصا الباحثين المشتغلين بالدعوة والإصلاح، من أجل استيعاب هذه الأفكار والاجتهادات الفكرية، ومن أجل تحقيق التواصل الفكري حتى لا يقع انقطاع في العمل الإصلاحي والنهضوي، ليبني اللاحق على عمل السابق، لصياغة مشروع نهضوي يأخذ بعين الاعتبار التجارب السابقة، وخصوصا كيفية معالجة الصراعات الفكرية، لإعادة بناء جسور التواصل من جديد.

إن القيام بمراجعات وتقويمات لمواقف علمائنا ومفكرينا رواد التجديد والإصلاح في تاريخنا وواقعنا الحديث والمعاصر، وتحويل نتائج ذلك إلى الجيل الحالي، من الأعمال المهمة في التشخيص، والمساهمة في صناعة المستقبل..، إن من أسباب التعثر وتكرار الأخطاء، عدم الوقوف على التجارب السابقة، ودراستها بغض النظر عن الخطأ أو الصواب، والأهم من كل ذلك هو الوقوف على هذه المشاريع العلمية، والآراء الاجتهادية، وربطها بزمانها ومكانها، وحيثيات إصدارها، وعلاقتها بمحيطها الفكري والاجتماعي والسياسي.. حينها، لأننا نعتقد أن دراسة تاريخ الأفكار، بإعادة طرح ومناقشة أفكار علماء الإسلام ومفكريه، وإحياء الجدل من جديد حولها، يساهم في تأصيل فقه حضاري جديد، لاستعادة الشهود الحضاري للأمة، والخروج من الأزمة.

لقد أثرت الصراعات على الحياة الفكرية الإسلامية، مما أدى إلى غياب

الإنتاج والإبداع، حيث اقتصر الأمر -في الغالب- على النقد والنقض، الأمر الذي حال بين التفاعل الإيجابي بين المذاهب المختلفة، حتى بلغ الأمر إلى الإخراج من دائرة الإسلام، وهذا أحد المزالق التي ساعدت على تفرق كلمة الأمة وتشتت شملها، وتمهيد الطريق لتوسيع دائرة الاختلافات السياسية والمذهبية والطائفية..، التي زكاها التدخل والغزو الخارجي[1].

صراعات أضعفت الأمة وجعلتها قصعة أمام الأكلة، فإن الصراعات والانقسامات من آثار الهرم في الدولة وهذا ما أكده ابن خلدون: «اعلم أن أول ما يقع من آثار الهرم في الدولة انقسامها»[2]، وهذا تأكيد منه رحمه الله على سلبيات النزاع والصراع، وتنبيهه على دور الوحدة في بناء الدول والأمم.

لذلك ندعو من خلال هذا الكتاب إلى مراجعة الفكر الإسلامي، وإعادة بناء وحدة المسلمين وقوتهم، ونبذ الصراعات والاختلافات الجزئية والهامشية، التي تضيع فيها جهود أبناء الأمة من أتباع الفرق والمذاهب والمدارس الفكرية

---

(١) فقد عرفت الحياة الفكرية في مصر والشام قبيل الغزو الفرنجي نشاطا كبيرا، لكن هذا لم يحل دون وقوع صراعات بين أهل السنة أنفسهم، أو بين أهل السنة والشيعة في النصف الثاني للقرن الخامس الهجري الموافق للحادي عشر الميلادي، ففي سنة (٤٦١هـ) وقعت فتنة ابن عقيل، وفتنة الحنابلة والأشاعرة التي عرفت بفتنة القشيري، ولم يكن هذا الصراع في العراق فقط بل امتد إلى الشام ليكون أحد المعوقات الفكرية فيها ... ينظر: دور العلماء المسلمين في مقاومة الغزو الفرنجي (الصليبي) للمشرق الإسلامي (٤٩٠-٦٤٨هـ/ ١٠٩٧/ ١٢٥٠م)، لؤي البواعنة، دار اليازوري العلمية، الأردن، عمان، بدون طبعة، بدون تاريخ، ص: ٣٨-٥٧.

(٢) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ابن خلدون (ت:٨٠٨هـ)، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط/ ٢، (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، ص: ٣٦٠.

المعاصرة العاملة للإسلام ..، ترك الاختلافات الجزئية، والتركيز على الأصول، والمصالح الإستراتيجية الكبرى للإسلام والمسلمين.

في هذا الكتاب نحاول الوقوف على مواقف بعض العلماء في الفكر الإسلامي القديم والحديث، من الصراعات السياسية والمذهبية والطائفية في أزمنتهم وعصورهم، ودورهم في تدبير الصراعات والأزمات..، قاصدين إلى تحليل المواقف، وتفكيك الآراء، ومحاكمتها إلى منطق الشرع، والسياسة، وواجب الوقت، معتمدين في ذلك على تراثهم الفكري.

والمقصود النظر إلى «الفكر» و«المنهج» المتبع في اتساق الرؤية أو تناقضها، وطبيعة النظرة المعرفية التي حكمت توجه المفكر، وعملت على تماسك أفكاره ومقترحاته واجتهاداته، في معالجة الأزمات الفكرية، والصراعات والنزاعات المذهبية والسياسية القائمة في زمانه.

ومفهوم العلماء في هذا الكتاب يحيل على أولئك المفكرين الذين قدموا إسهاما قويا نظريا وعمليا، من أجل معالجة الأزمات والنكسات السياسية والفكرية والاجتماعية، على أساس إيمانهم القوي بأن الإسلام رسالة حياتية وواقعية..، قادرة على تقديم الحلول لواقع الناس، ترجم لهم الكتاب تحت عناوين مختلفة: «رجال الفكر والإصلاح»، «المجددون في الإسلام»، «أعلام الفكر الإسلامي»، «زعماء الإصلاح»...[1].

(١) وقد اعتمدنا في هذا الكتاب على أهم هذه الكتابات علميا ومنهجيا، باعتبارها دراسات سابقة في الموضوع.

واختيار هذه النماذج المدروسة كان قصدا ورغبة مني في التنوع، لأن هذا الاختلاف في المدارس الفكرية، يثري الدراسة، مع العلم أن ما يهمنا هو الموقف والدور الإيجابي أو السلبي في التعاطي مع الخلاف الفكري والسياسي..، من خلال الوقوف على فكر العالم وفلسفته الإصلاحية ومنهجه، لأن هذا هو القصد من الدراسة، محاولا جهد الإمكان دراسة هذه المواقف بعيدا عن كل ما يسيء أو ينقص من مكانة هؤلاء المفكرين العلماء.

وما ذكرته في هذا الكتاب لا يعني استقراء لمواقف كل علماء ومفكري الإسلام، لأني لا أستطيع القيام بهذا العمل على الأقل في هذا الكتاب، أو في الحيز الزمني المخصص لتأليفه، بل يستحيل القيام بهذا العمل من طرف فرد بل هذا عمل مركز علمي، أو مجموعة من الباحثين، وكل ما آمله من هذا الكتاب أن يكون مدخلا أو مقدمة لإعادة قراءة تراث مفكري الإسلام النظري والعملي، قراءة فاحصة، بعيدا عن التمجيد من جهة، وبعيدا عن التنقيص والتجريح من جهة أخرى، لاستخلاص معالم الطريق، واستلهام التجارب من أجل الاقتداء، وإعطاء أمثلة لشباب هذه الأمة تبين أسباب الصعود وأسباب الانحدار، لنستثمر الأولى ونحذر من الثانية.

وقد كان مهنجي في الدراسة اعتماد النصوص الأصلية للعلماء موضوع الدراسة، مع التعليق عليها ومقارنتها ومناقشتها أو انتقادها، مع الإشارة إلى تعليقات بعض الدارسين لتراجم العلماء قديما وحديثا، وجماع هذه الإجراءات المنهجية هو الاعتماد على النصوص الأصلية، ودراستها وقراءتها

قراءة نقدية، لأن الغرض هو تقديم عرض علمي للقارئ عن موقف بعض العلماء من الصراع الفكري قديما وحديثا، من خلال دراسة تراثهم الفكري، ومنهجهم العلمي في بناء أفكارهم.

ونذهب في هذا الكتاب مذهب الندوي[1] رحمه الله، في جوابه على من يضع معايير مسبقة يحاكم بها العلماء في تاريخ الإسلام، ويجعل هذه المعايير ميزانا يسقط بها العالم عن مرتبة الاعتبار، أو يرفعه بها عن غيره من العلماء، ويعلي من مكانته وقيمته على حساب العلماء الآخرين، مثل معايير: فتح باب الاجتهاد، أو الكفاح لإقامة الحكم الإسلامي، أو معارضة الدولة القائمة..

فإن هذه المعايير حسب الندوي لها قيمتها ومكانتها في الإصلاح، لكن للزمن والبيئة دور كبير في حياة الرجال، فإن لكل عصر مشاكله وأولوياته التي تحدد نطاق العمل، وتفرض نوعية وطبيعة المنهج المتبع، لا ينبغي أن نخرج العالم عن عصره، ثم نحكم عليه بالإخفاق أو الفشل، لأنه لم يحقق شرطا من شروطنا، أو لم تنطبق عليه المعايير المحددة سلفا، «وما التاريخ إلا تأدية الأمانات إلى أهلها»، وكل منهم أدى دوره وساهم على قدر استطاعته، «وكل كان مرابطا على ثغر من ثغور الإسلام»، وعلى هذا المنهج نسير في دراسة فكر ومنهج هؤلاء العلماء، إمامنا في ذلك «الصدق» و«الإنصاف».

(١) ينظر: رجال الفكر والدعوة في الإسلام، أبو الحسن الندوي، تقديم: مصطفى السباعي، مصطفى الخن، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، بدون طبعة، (١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م)، ١/ ٥٦-٥٨.

ورغم الجهد الكبير الذي بذلته في إعداد هذا الكتاب، ومعالجة موضوعاته[1]، فلا أدعي أني وفيت هؤلاء العلماء والمفكرين حقهم، ولا قريبا من حقهم، بل هي مساهمة علمية للوقوف على موقفهم من الصراعات الفكرية والسياسية..، من خلال منهجهم وفكرهم وفلسفتهم الإصلاحية والتجديدية، تنويرا للأجيال القادمة.

فإن الإشكال الذي يواجهنا في هذه الدراسة هو حجم الكتابات والدراسات الكثيرة والمتنوعة والمختلفة من حيث الموضوع والمنهج، لكن الملاحظة العامة حول أغلب هذه الدراسات هي إما أن الكاتب يركز على مناقب العالم وإصلاحاته وينتصر له، أو يركز على أخطائه الفكرية، ويقدح فيه، وبناء على هذا الأمر يقوم صراع بين الإيديولوجيات الفكرية، وينشأ النقد ونقد النقد، ومحاولة التبرير..، والتعصب للشخص والإعلاء من مكانته، أو عدم الإنصاف والحط من مكانته..، وهذا مشكل كبير في تقييم عطاء علمائنا ومفكرينا رحمهم الله.

---

(١) يتجلى هذا الجهد الكبير في كون العلماء الذين تم اختيارهم، هم من جهة مرجعيات فكرية كبيرة في تاريخ الإسلام، ومن جهة ثانية لهم تراث فكري ضخم، يحتاج إلى زمن طويل للإحاطة به، أو الاطلاع على مؤلفاتهم التي تختزل مشاريعهم الفكرية وآرائهم الاجتهادية، زيادة على أن هؤلاء العلماء والمفكرين ينتمون إلى مدارس فكرية مختلفة، وهذا ما يتطلب التأني والتعمق في تتبع ملامح كل مدرسة، ومن جهة ثالثة كثرة الكتابات والدراسات المفردة في هذا الموضوع، الأمر الذي فرض على الباحث ضرورة الاطلاع على أهمها، وتصفح البعض الآخر وإن لم نأخذ منها أو نحيل عليها.

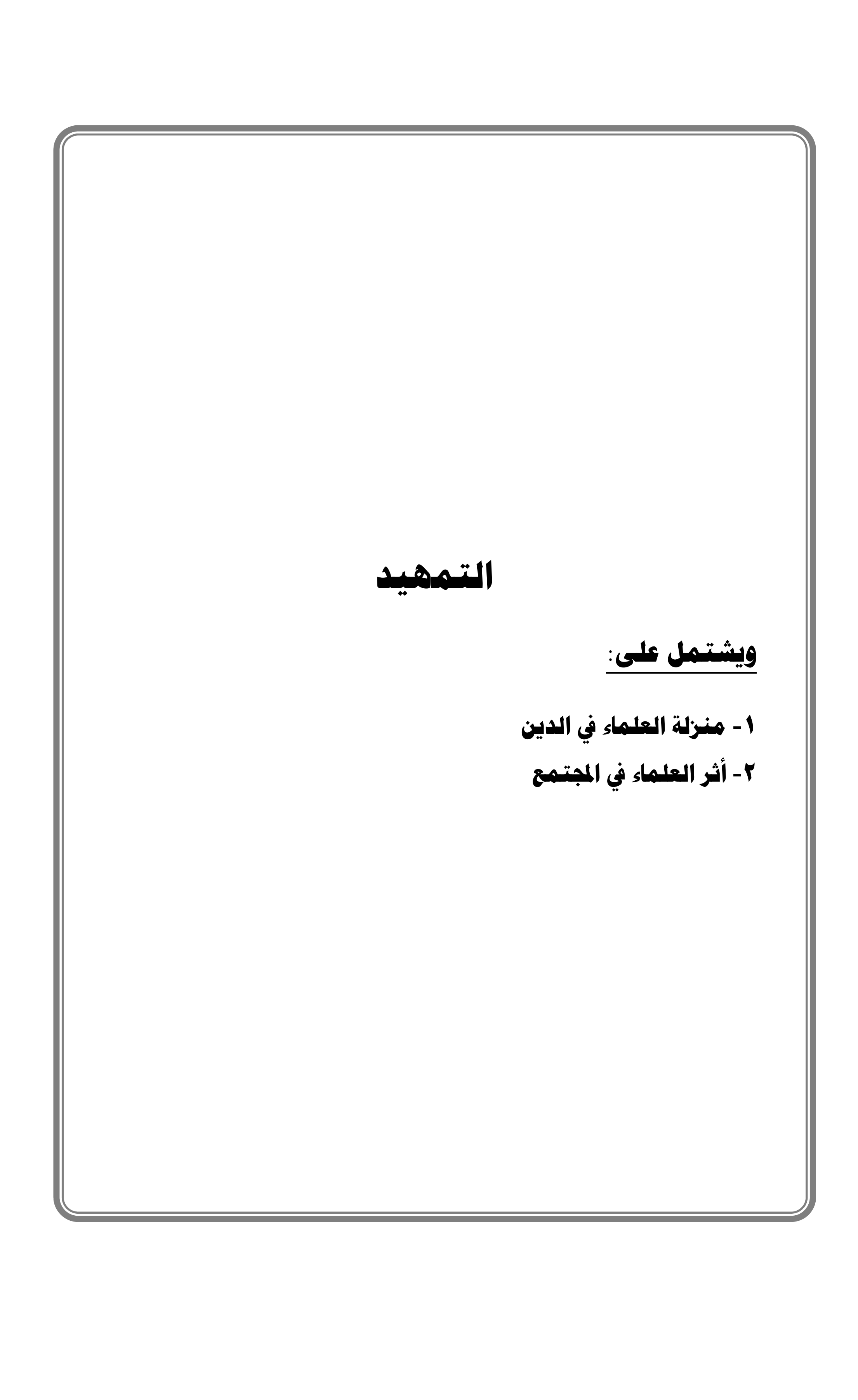
وليس من السهل الكتابة عن هؤلاء العلماء والمفكرين، لغزارة عطائهم الفكري والثقافي والسياسي، ولا أزعم أني اطلعت على كل تراثهم وما خلفوه من إنتاجات علمية..، لأن هذا الأمر لا يتسع له هذا العمل، بل تتبعت هؤلاء في معظم ما كتبوا، وخصوصا مؤلفاتهم التي تختزل مشارعهم العلمية، ومقترحاتهم الفكرية والسياسية..، فإنه يكفي من القلادة ما أحاط بالعنق، فهي محاولة تظل في نظر المؤلف دون المرغوب والمأمول، نرجو أن تتلوها محاولات أخرى جادة إن شاء الله.

أسأل الله تعالى أن يعصم قلمي عن التشهير أو التجريح، أو الخطأ في التعبير أو الوصف، وأن يوفقني لذكر الحقائق بإنصاف.

كتبه راجي عفو ربه الدكتور محمد الصادقي العماري

الخميس ٧ ذو الحجة ١٤٤٠هـ الموافق ل ٨ أغسطس ٢٠١٩م

فاس المحروسة-المغرب



التمهيد

ويشتمل على:

١- منزلة العلماء في الدين

٢- أثر العلماء في المجتمع



التمهيد

١- منزلة العلماء في الدين:

فضلهم ومنزلتهم عظيمة:

العلماء ورثة الأنبياء، ورثوا العلم والحكمة والمنهج، ورثوا وظيفة الدعوة والإصلاح، والمقصود بالعلماء «العلماء الربانيون» وهم عماد الناس في أمور الدين والدنيا، يقول الطبري في تعريف «الرباني» في سياق تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ... ﴾ (المائدة:٤٤). هو: «الجامع إلى العلم والفقه، البصر بالسياسة والتدبير والقيام بأمور الرعية، وما يصلحهم في دنياهم ودينهم»[1].

وجاء في تفسير المنار: «والذي يسبق إلى فهمي عند ذكر الربانيين والأحبار أن الربانيين عند بني إسرائيل كالأولياء العارفين عندنا، والأحبار عندهم كعلماء الظاهر عندنا»[2].

والله تعالى رفع قدرهم درجات وفضلهم على غيرهم قال تعالى: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْـَٔاخِرَةَ وَيَرْجُوا۟ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ ۗ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ﴾ (الزمر:٩)، ﴿ يَرْفَعِ

(١) جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري(ت:٣١٠هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط/ ١، (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠ م)، ٦/ ٥٤٤.

(٢) تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، رشيد رضا(ت:١٣٥٤هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٩٩٠م)، ٦/ ٣٢٩.

ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾ (المجادلة:١١)، وجعل طاعتهم واجبة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ ﴾ (النساء:٥٩)، فهم النبراس الذي يضيء ظلمات الجهل، فإن صلاح المجتمعات والدول بصلاح علمائها وفسادها بفساد علمائها، بل جعل طاعة الأمراء تابعة لطاعة العلماء، يقول ابن القيم: «فكما أن طاعة العلماء تبع لطاعة الرسول، فطاعة الأمراء تبع لطاعة العلماء، ولما كان قيام الإسلام بطائفتي العلماء والأمراء، وكان الناس كلهم لهم تبعا، كان صلاح العالم بصلاح هاتين الطائفتين، وفساده بفسادهما»[(١)].

يقول الغزالي أن الله تعالى شرف العلماء بالإذن لهم في الدلالة عليه سبحانه: «فإن الله تعالى قد فتح على قلب العالم العلم الذي هو أخص صفاته فهو كالخازن لأنفس خزائنه ثم هو مأذون له في الإنفاق منه على كل محتاج إليه فأي رتبة أجل من كون العبد واسطة بين ربه سبحانه وبين خلقه في تقريبهم إلى الله زلفى وسياقتهم إلى جنة المأوى جعلنا الله منهم بكرمه وصلى الله على كل عبد مصطفى»[(٢)].

---

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية(ت:٧٥١هـ)، قدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه وآثاره: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، شارك في التخريج: أبو عمر أحمد عبد الله أحمد، دار ابن الجوزي، السعودية، ط/ ١، (١٤٢٣هـ)، ٢/ ١٦.

(٢) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي(ت:٥٠٥هـ)، ومعه المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار للعلامة زين الدين أبي الفضل العراقي(٧٢٥هـ/ ٨٠٦هـ)، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)، ص: ٢١.

والعلماء الربانيون العالمون العاملون حكم النبي ﷺ بعدالتهم، وأنهم أعدل الناس في كل جيل، قال رسول الله ﷺ: «يَحْمِلُ هَذَا الْعِلْمَ مِنْ كُلِّ خَلَفٍ عُدُولُهُ، يَنْفُونَ عَنْهُ تَحْرِيفَ الْغَالِينَ، وَانْتِحَالَ الْمُبْطِلِينَ، وَتَأْوِيلَ الْجَاهِلِينَ»[1]، وقال ﷺ في بيان أن ضياع العلم بضياع وموت العلماء: «إِنَّ اللهَ لاَ يَقْبِضُ العِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ العِبَادِ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ العِلْمَ بِقَبْضِ العُلَمَاءِ، حَتَّى إِذَا لَمْ يُبْقِ عَالِمًا اتَّخَذَ النَّاسُ رُءُوسًا جُهَّالًا، فَسُئِلُوا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا»[2].

وما ورد عن العلماء في طعن بعضهم على بعض، كطعن الأشاعرة في الحنابلة والعكس، وأهل الرأي في أهل الحديث والعكس، هذا واقع كان وما يزال بين العلماء، لا ينقص من فضلهم ومنزلتهم، ينبغي فهمه واستيعاب سياقاته النفسية والتاريخية والسياسية...، لنضعه في إطاره، بدون تهويل ولا تضخيم، قال حبر الأمة ابن عباس رضي الله عنهما: «استمعوا علم العلماء

---

(١) شرح مشكل الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي (ت:٣٢١هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط/ ١، (١٤١٥هـ/ ١٤٩٤م)، باب بيان مشكل ما روي عن رسول الله ﷺ في دفعه ميراث المتوفى في زمنه إلى مولاه الأسفل الذي كان أعتقه، رقم: ٣٨٨٤، ١٠/ ١٧. ينظر حكم الألباني على الحديث في تحقيقه على مشكاة المصابيح للخطيب التبريزي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط/ ٢، (١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، ص: ٨٢-٨٣.

(٢) صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط/ ١، (١٤٢٢هـ)، كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم، رقم: ١٠٠، ١/ ٣١. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري(ت:٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، كتاب العلم، باب رفع العلم وقبضه وظهور الجهل والفتن في آخر الزمان، رقم: ٢٦٧٣، ٤/ ٢٠٥٨.

ولا تصدقوا بعضهم على بعض فوالذي نفسي بيده لهم أشد تَغَايُرًا من التِّيُوسِ في زُرُوبِهَا»[1].

هذا هو المنهج السليم الذي يقوم عليه فهم ما وقع بين العلماء، وهو المنهج الذي ينبغي اعتماده في كل عصر وزمان إزاء الاختلاف الفكري بين علماء كل عصر وزمان، وقال مالك ابن دينار: «يُؤخذ بقول العلماء والقراء في كل شيء إلا قول بعضهم في بعض، فلهم أشد تحاسدا من التيوس، تنصب لهم الشاة الضّارِبُ فَيَنِبُّهَا هذا من هاهنا وهذا من هاهنا»[2]، وقال البخاري: «ولم ينج كثير من الناس من كلام بعض الناس فيهم نحو ما يذكر عن إبراهيم من كلامه في الشعبي وكلام الشعبي في عكرمة، وفيمن كان قبلهم، وتأويل بعضهم في العرض والنفس ولم يلتفت أهل العلم في هذا النحو إلا ببيان وحجة ولم يسقط عدالتهم إلا ببرهان ثابت وحجة، والكلام في هذا كثير»[3].

ولم يكن الخلاف بين العلماء كله صراع وصدام، ولم تكن الصورة قاتمة

---

(١) جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر القرطبي(ت:٤٦٣هـ)، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، السعودية، ط/ ١، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م)، باب حكم قول العلماء بعضهم في بعض، رقم: ٢١٢٣، ٢/ ١٠٩٠.

(٢) جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر القرطبي، باب حكم قول العلماء بعضهم في بعض، رقم: ٢١٢٦، ٢/ ١٠٩١.

(٣) جزء القراءة خلف الإمام، محمد بن إسماعيل البخاري (ت:٢٥٦هـ)، حققه وعلق عليه: الأستاذ فضل الرحمن الثوري، راجعه: الأستاذ محمد عطا الله خليف الفوحباني، المكتبة السلفية، ط/ ١، (١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، باب هل يقرأ بأكثر من فاتحة الكتاب خلف الإمام، رقم: ٩٨، ص: ٣٨.

كما يصورها البعض، بل وردت عنهم رحمهم الله صور جميلة، وآداب رفيعة في الجدل والمناظرة وقبول الرأي الآخر، يقول القرضاوي في تعليقه على رسالة الليث بن سعد للإمام مالك[1]: «وإن من المؤسف اليوم، أن نجد من بين المشتغلين بالدعوة إلى الإسلام، من يشهر سيف الذم والتجريح لكل من يخالفه، متهما إياه بقلة الدين، أو بالتباع الهوى، أو بالابتداع والانحراف، أو بالنفاق، وربما بالكفر ..»[2]. ويقول الحجوي الثعالبي عن هذه الرسالة عند ترجمة الليث بن سعد هي: «محاورة علمية، وهو أحسن مثال لأفكار كبار هذا العصر وأدبهم، واحترام بعضهم لأفكار بعض»[3].

---

(١) يقول الحجوي الثعالبي: «ومحصل الرسالة أن مالكا أراد جمع الكلمة على عمل المدينة وحديث أهل الحجاز لقوته بما تقدم، لكن الإمام الليث تمسك برأيه، وأن ما عليه أهل كل بلد له حجة وأصل. أما ما انتقده الليث من أقوال الإمام فكله أجاب عنه أصحابه في كتب الفقه والخلافيات، وليس المحل لاستقصاء ذلك، وإنما ذلك الكتاب صورة من صور النزاع الذي كان واقعا في هذا العصر، وصورة من أصول الفقه». الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، الحجوي الثعالبي الفاسي (ت:١٣٧٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، ١/ ٤٤٦. رسالة الإمام مالك، إلى الليث بن سعد -رحمهما الله تعالى-، رواها عباس الدوري في: تاريخ ابن معين (رواية الدوري)، أبو زكريا يحيى بن معين البغدادي (ت:٢٣٣هـ)، تحقيق: أحمد محمد نور سيف، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، ط/ ١، (١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، ٤/ ٤٨٧. ورواها يعقوب بن سفيان في: المعرفة والتاريخ، يعقوب بن سفيان (ت:٢٧٧هـ)، تحقيق: أكرم ضياء العمري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط/ ٢، (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ١/ ٦٨٧.

(٢)- الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم: دراسة في فقه الاختلاف في ضوء النصوص والمقاصد الشرعية، القرضاوي، دار الصحوة، القاهرة، ط٤، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، ص: ٢٣٢.

(٣) الفكر السامي، الحجوي الثعالبي، ١/ ٤٤٠.

وكانوا يصرحون بنسبية اجتهاداتهم، ولا يدعون امتلاك الحقيقة، ولا يتعصبون لآرائهم رحمهم الله، يقول أبو حنيفة: «علمنا هذا رأي وهو أحسن ما قدرنا عليه فمن جاءنا بأحسن منه قبلناه»[1]، وحفاظا على الألفة وجمع الكلمة بين العلماء، واجتناب التحاسد بينهم، ينبغي على المناظر المجادل أن يميز بين المناظرات التي قصدها التحقيق العلمي، ومجالس التسلية والتحرش بين المتناظرين ليجتنبها، يحكي القاضي عياض عن مجلس من مجالس هارون الرشيد، اجتمع فيه الإمام مالك والقاضي أبو يوسف صاحب أبي حنيفة، فطلب الرشيد من مالك مناظرة أبي يوسف فقال مالك: «إن العلم ليس كالتحرش بين البهائم والديكة»[2].

وأحرز العلماء هذا الفضل في الرؤية الشرعية بسبب علمهم وأخلاقهم وخشيتهم من الله، يحتاج العالم والمفكر المسلم إلى «مؤهلات أخلاقية»، زيادة على «المؤهلات العلمية» -وهذه الأخيرة هي أغلب ما فصل فيه علماء الصناعة الأصولية-، وقد عبر القرآن الكريم عن هذه المؤهلات الأخلاقية بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ ﴾ (القصص: ٢٦)، وقال على لسان سيدنا يوسف عليه السلام جامعا بين المؤهل العلمي والأخلاقي: ﴿قَالَ ٱجْعَلْنِى عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ ۖ إِنِّى حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴿٥٥﴾ ﴾ (يوسف: ٥٥).

---

(١) تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، شمس الدين الذهبي (ت:٧٤٨هـ)، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط/ ٢، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م)، ٩/ ٣٠٧.

(٢) ترتيب المدارك وتقريب المسالك، القاضي عياض(ت:٥٤٤هـ)، تحقيق: ابن تاويت الطنجي وآخرون، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، ط/ ١، (١٩٦٥م)، ٢/ ١١٩.

وعلم العالم يجب أن يثمر التواضع واللين والرحمة مع الخلق، والبعد عن الاحتقار والحسد .. «قال أبو حازم: لا يكون العالم عالما حتى يكون فيه ثلاث خصال لا يحقر من دونه في العلم ولا يحسد من فوقه ولا يأخذ على علمه دنيا»[(١)].

وكان الأوائل رحمهم الله يعلمون أهمية «خشية الله» بالنسبة للعالم والمفكر، ورد عن أبي علقمة الليثي قال :كتب عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري رحمه الله: «إن الفقه ليس بكثرة السَّرْدِ وسَعة الْهَذْرِ وكثرة الرواية، وإنما الفقه خشية الله عز وجل»[(٢)].

وعن ليث، قال: كنت أسأل الشّعبي فيعرض عني ويَجْبَهُنِي بالمسألة. فقلت: يا معشر العلماء، يا معشر الفقهاء، تروون عنا أحاديثكم وتَجْبَهُونَنَا بالمسألة؟، فقال الشعبي: «يا معشر العلماء، يا معشر الفقهاء، لسنا بفقهاء ولا علماء، ولكنا قوم قد سمعنا حديثا، فنحن نحدثكم بما سمعنا، إنما الفقيه من ورع عن محارم الله، والعالم من خاف الله»[(٣)].

وما أحسن ما أجمله الإمام أحمد في صفة الفقيه المجتهد، حيث قال :

---

(١) طبقات الحنابلة، أبو الحسين ابن أبي يعلى، محمد بن محمد (ت:٥٢٦هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة، بدون تاريخ، ٢/ ١٤٩.

(٢) إبطال الحيل، أبو عبد الله ابن بَطَّة العكبري (ت:٣٨٧هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط/ ٢، (١٤٠٣هـ)، ١/ ١٨.

(٣) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم الأصبهاني (ت:٤٣٠هـ)، السعادة بجوار محافظة مصر، (١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م)، ٤/ ٣١١.

«لا ينبغي للرجل أن ينصب نفسه للفتيا حتى يكون فيه خمس خصال، أولها: أن تكون له نية، فإن لم يكن له نية لم يكن عليه نور ولا على كلامه نور. والثانية: أن يكون له علم وحلم ووقار وسكينة. الثالثة: أن يكون قويا على ما هو فيه وعلى معرفته. الرابعة: الكفاية وإلا مضغه الناس. الخامسة: معرفة الناس»[1].

واجبهم عظيم كفضلهم:

أخذ الله الميثاق على العلماء في بيان العلم والجواب على أسئلة الناس، وعدم كتمان العلم وضياع الحقائق، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾ (آل عمران:١٨٧)، قال رسول الله ﷺ: «مَنْ سُئِلَ عَنْ عِلْمٍ يَعْلَمُهُ فَكَتَمَهُ، جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلْجَمًا بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ»[2]، «مَنْ كَتَمَ عِلْمًا أَلْجَمَهُ اللهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ»[3]،

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية (ت:٧٥١هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/١، (١٤١١هـ/ ١٩٩١م)، ٤/ ١٥٢.

(٢) مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن حنبل (ت:٢٤١هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط/١، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م)، رقم:٧٩٤٢، ١٣/ ٣٢٥. قال المحقق: «حديث صحيح».

(٣) المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (ت:٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/١، (١٤١١هـ/ ١٩٩٠م)، رقم:٣٤٦، ١/ ١٨٢. وقال: «هذا إسناد صحيح من حديث المصريين على شرط الشيخين وليس له علة، وفي الباب عن جماعة من الصحابة غير أبي هريرة رضي الله عنهم».

«يَرِثُ هَذَا الْعِلْمَ مِنْ كُلِّ خَلَفٍ عُدُولُهُ، يَنْفُونَ عَنْهُ تَأْوِيلَ الْجَاهِلِينَ، وَانْتِحَالَ الْمُبْطِلِينَ، وَتَحْرِيفَ الْغَالِينَ»(١).

وقد وبخ الله تعالى العلماء الربانيين على عدم نهيهم عن قول الإثم وأكل السحت: ﴿لَوْلَا يَنْهَىٰهُمُ ٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ عَن قَوْلِهِمُ ٱلْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ ٱلسُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ ﴿٦٣﴾﴾ (المائدة:٦٣)، «معنى (لَوْلا) هاهنا التحضيض والتوبيخ، وهو بمعنى هلَّا»(٢)، «والمعنى أن الله تعالى استبعد من علماء أهل الكتاب أنهم ما نهوا سفلتهم وعوامهم عن المعاصي»(٣)، «أي لبئس صنيع الربانيين والأحبار إذ لم ينهوهم، قال ابن عباس والضحاك: ما في القرآن آية أشد توبيخا للعلماء من هذه الآية، وكان ابن عباس يقرؤها: ﴿لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ وقوله: ﴿لَوْلَا﴾ بمعنى هلا. والربانيون: هم علماء الإنجيل، والأحبار: هم علماء التوراة»(٤)، «وجملة ﴿لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ﴾ مستأنفة، ذم لصنيع الربانيين والأحبار في سكوتهم عن تغيير المنكر»(٥).

---

(١) السنن الكبرى، أبو بكر البيهقي (ت:٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنات، ط/ ٣، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، كتاب الشهادات، باب: الرجل من أهل الفقه يسأل عن الرجل من أهل الحديث فيقول: كفوا عن حديثه، رقم:٢٠٩١١، ١٠/ ٣٥٣.

(٢) مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، فخر الدين الرازي (ت:٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط/ ٣، (١٤٢٠ هـ)، ١٢/ ٣٩٣.

(٣) نفسه، ١٢/ ٣٩٣.

(٤) تفسير الماوردي (النكت والعيون)، أبو الحسن علي بن محمد الماوردي (ت:٤٥٠هـ)، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢/ ٥٠.

(٥) التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور (ت:١٣٩٣هـ)، الدار التونسية، تونس، (١٩٨٤هـ)، ٦/ ٢٤٨.

فإن الإسلام رغم إشارته إلى أهمية العلم والعلماء، ورفعه لمرتبة العلماء إلى أن جعلهم أفضل من أنبياء بني إسرائيل، يصف العالم الذي لا يعمل بعلمه بالكلب في قوله تعالى: ﴿وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ ٱلَّذِيٓ ءَاتَيۡنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنۡهَا فَأَتۡبَعَهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلۡغَاوِينَ۝١٧٥ وَلَوۡ شِئۡنَا لَرَفَعۡنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخۡلَدَ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُۚ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلۡكَلۡبِ إِن تَحۡمِلۡ عَلَيۡهِ يَلۡهَثۡ أَوۡ تَتۡرُكۡهُ يَلۡهَثۚ ذَّٰلِكَ مَثَلُ ٱلۡقَوۡمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَاۚ فَٱقۡصُصِ ٱلۡقَصَصَ لَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ۝١٧٦﴾ (الأعراف:١٧٥-١٧٦)، لأن فضله مرتبط بعظمة المهمة التي يقوم بها، فإذا انسلخ منها فلا أفضلية له.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ أَوَّلَ النَّاسِ يُقْضَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَيْهِ ... رَجُلٌ تَعَلَّمَ الْعِلْمَ، وَعَلَّمَهُ وَقَرَأَ الْقُرْآنَ، فَأُتِيَ بِهِ فَعَرَّفَهُ نِعَمَهُ فَعَرَفَهَا، قَالَ: فَمَا عَمِلْتَ فِيهَا؟، قَالَ: تَعَلَّمْتُ الْعِلْمَ، وَعَلَّمْتُهُ وَقَرَأْتُ فِيكَ الْقُرْآنَ، قَالَ: كَذَبْتَ، وَلَكِنَّكَ تَعَلَّمْتَ الْعِلْمَ لِيُقَالَ: عَالِمٌ، وَقَرَأْتَ الْقُرْآنَ لِيُقَالَ: هُوَ قَارِئٌ، فَقَدْ قِيلَ، ثُمَّ أُمِرَ بِهِ فَسُحِبَ عَلَى وَجْهِهِ حَتَّى أُلْقِيَ فِي النَّارِ ..»[(١)]. ويقول الغزالي: «واحترز عن الاغترار بتلبيسات علماء السوء، فإن شرهم على الدين أعظم من شر الشياطين، إذ الشيطان بواسطتهم يتدرج إلى انتزاع الدين من قلوب الخلق»[(٢)].

ولا يحظى العالم بالمكانة والتقدير لدى المجتمع إلا إذا كان عالما عاملا،

(١) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب من قاتل للرياء والسمعة استحقّ النار، رقم: ١٩٠٥، ٣/ ١٥١٣.

(٢) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ص: ٤٨.

مدافعا على مصالح الناس مرشدا لهم لما فيه خير دنياهم وأخراهم، حريصًا عليهم مندمجًا في المجتمع، مشتغلاً بقضاياه، حاضرًا برأيه وموقفه، غير منعزل عن واقعه ومشاكله. فلا خير في عالم منشغل بالتحقيق العلمي والتفريع الفقهي الجزئي، بعيدا عن هموم مجتمعه واحتياجات الخلق في زمانه، كان مالك رحمه الله عالما مجاهدا، مهموما بقضايا الناس، سئل يوما عن قوة تمسك الناس بآرائه وأفكاره ومحبتهم له، وتقليد العامة له، والاطمئنان لاجتهاداته، فقال رحمه الله تعالى: أن مسألة الناس كانت تمنعه الطعام والشراب والنوم ..، وقال: فمن أحق أن يكون كذا إلا من كان هكذا[1]، حال العالم أبلغ من مقاله، وقوة انخراطه في هموم واقعه، واهتمامه بعيال الله، معيار مكانته، ومصداقية آرائه، وقوة حضوره في قلوب وعقول الناس.

يذكر الصعيدي نقلا عن الجبرتي قصة عجيبة عن واجب العلماء في محاربة التشوهات الفكرية المنسوبة للإسلام وما هي من الإسلام، سأل نابليون -في القرن الثالث عشر- علماء الأزهر عن الصوفية والفقراء الذين يتجولون في الأسواق، ويكشفون عوراتهم، ويدعون الولاية، ولا يصلون، ولا يصومون، هل هذا محرم أم جائز في الإسلام؟ فأجابوه بحرمته، فمنعهم نابليون من تلك الأعمال المخالفة للإسلام، لكن يتوجه الصعيدي للعلماء ويتساءل: «ولكن أي عذر لهم في ترك أولئك الفقراء المدعين للولاية يشوهون الإسلام بتلك الأعمال إلى ذلك الوقت؟، وأي عذر لهم في السكوت عنهم إلى أن ينبههم نابليون إليهم؟ ألم يكونوا يرونهم كل يوم وهم يأتون

(١) ينظر: ترتيب المدارك وتقريب المسالك، القاضي عياض، ١/ ١٧٨.

تلك الأعمال؟ ألم يكونوا يدركون أن تلك الأعمال لا يجيزها الإسلام؟ اللهم إنهم إذا كانوا يدركون هذا وسكتوا عنه فإن نابليون المسيحي كان أبر منهم بدينهم، ولعل السبب في تنبيه نابليون إلى منع تلك الأعمال دونهم أنه كان مثقفا ثقافة حديثة تدرك بالبداهة قبحها، وأن ثقافتهم كانت ثقافة قديمة جامدة، قد ألفت مشاهدة تلك الأفعال التي تدخل في دائرة الجمود والرجعية، فكان كل من الفريقين مشتركا في هذه الدائرة، فلا يصح أن ينكر أحدهما على الآخر»[1].

يقول الندوي أن أحد العوامل التي جعلت الأمة في تاريخها تقاوم المؤثرات الخارجية العنيفة، والتقلبات التي لو تعرض لها دين غير الإسلام لانتهى، أو تعرض للتحريف والتبديل كما وقع للأديان الأخرى غير الإسلام، وهذا العامل هو: «أن هذه الأمة لم تعدم في عصر من عصورها مجددين في الدين، وأئمة في العلم، وعماليق في الفكر، وأبطال في الجهاد، وأعلاما في الإصلاح، لا يوجد نظيرهم لا في الكمية ولا في الكيفية، في أمة من الأمم»[2].

ونشير هنا إلى ثلاث واجبات للعلماء:

الأول: واجبهم تجاه الناس: يكون بتذكير الناس بواجباتهم ومسؤولياتهم الدينية والدنيوية وتوعيتهم وكشف الحقائق لهم، قال تعالى:

(١) المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر (١٠٠هـ/ ١٣٧٠هـ)، عبد المتعال الصعيدي، مكتبة الآداب، القاهرة، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م)، ٣٤١.

(٢) رجال الفكر والدعوة، الندوي، ١/ ٤١-٤٢.

﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ﴾ (الغاشية:٢١)، وزرع الأمل في قلوبهم، ومحاربة اليأس والتواكل، والنظر في شؤون الفقراء والمظلومين والدفاع عن قضاياهم، والقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشجاعة وإرادة قوية، والتربية والتعليم، وبيان الحلال والحرام، وزرع الأمل في نفوس الناس، وإيقاظ الهمم، وترك الخمول والكسل.

ومن واجب العالم أن لا يؤيس الناس من رحمة الله، ويساعدهم على التقرب من ربهم: لأن غاية الشرع هو دوام الاتصال بين العبد وربه، قال ابن تيمية: «الفقيه كل الفقيه لا يؤيس الناس من رحمة الله ولا يجرئهم على معاصي الله، واستحلال المحرمات كفر، واليأس من رحمة الله كفر»[(١)].

أن يكون منفقا للعلم مفيدا للناس، مهمة العالم بث العلم في الناس، وتصحيح الدين والفكر، وتقويم السلوك، وإرشاد الناس لموقف الشرع من الظواهر والحوادث التي تواجههم في حياتهم، وأن لا يكون منعزلا عن مجتمعه، منهمكا في طلب العلم والاستزادة منه دون الإنفاق مما عنده، فإن زكاة العلم إنفاقه وعدم كتمانه، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ كَتَمَ عِلْمًا يَعْلَمُهُ، جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، مُلَجَّمًا بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ»[(٢)]، ولهذا ورد

---

(١) الاستقامة، ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، المدينة المنورة، ط/ ١، (١٤٠٣هـ)، ٢/ ١٩٠.

(٢) مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله الشيباني، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، رقم: ١٠٤٨٦، ١٦/ ٢٩٣. وقال المحققان: حديث صحيح، وهذا إسناد ضعيف لتدليس الحجاجي -وهو ابن أرطاة- لكنه متابع. سنن ابن ماجه، ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد = =

عن الحسن البصري قوله: «ما رأيت فقيها قط يُدَارِي ولا يُمَارِي، إنما يفشي حكمته، فإن قبلت حمد الله، وإن ردت حمد الله»[1].

ومن الأمور المساعدة على اقتداء الناس بالعالم: أن يكون عاملا بعلمه، فلا حاجة للناس بعالم لا يعمل بعلمه، لا يثق الناس إلا بالعلماء العاملين، علماء الخطوة لا علماء الخطبة، وقد «سئل عبد الله بن المبارك: هل للعلماء علامة يعرفون بها؟، قال: علامة العالم من عمل بعلمه، واستقل كثير العلم والعمل من نفسه، ورغب في علم غيره، وقبل الحق من كل من أتاه به، وأخذ العلم حيث وجده، فهذه علامة العالم وصفته»[2].

ويدخل في واجبهم اتجاه الناس: تجديد الدين، جاء عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا»[3]، والحديث يشمل الفرد والجماعة كما يشمل كل الأزمنة والأمكنة، فإن الأديان تحتاج إلى علماء لتجديدها، وإخضاع الواقع لتوجيهاتها، يقول

= القزويني (ت:٢٧٣هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، محمد كامل قره بللي، عبد اللطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، ط/ ١، (١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩ م)، باب من سئل عن علم فكتمه، رقم: ٢٦١، ١/ ١٧٥.

(١) إبطال الحيل، أبو عبد الله ابن بَطَّة العكبري (ت:٣٨٧هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط/ ٢، (١٤٠٣هـ)، ص: ٢٥.

(٢) نفسه، ص: ٣٤.

(٣) سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني (ت:٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، رقم: ٤٢٩١، ٤/ ١٠٩. وذكر المحقق تصحيح الألباني للحديث.

الندوي تحت عنوان: «حاجة الأديان إلى الرجال الأحياء»: «والسر في ذلك أن الأديان لا تعيش ولا تزدهر ولا تعود إلى نشاطها وشبابها بعد اضمحلالها وضعفها، ولا تنسجم مع المجتمع المعاصر، ولا تتلاءم مع روح العصر، إلا عن طريق الرجال النوابغ الذين يظهرون فيها حينا بعد حين، يملكون الإيمان القوي الجديد وسموا روحيا لا يشاركهم فيه عامة الناس، ونزاهة ممتازة عن الأغراض، وعزوفا عن الشهوات، وتفانيا في المبادئ والعقائد وفي سبيل الدعوة، ومستوى عقليا وعلميا أرقى من الكثير، ينفخون في أمتهم روحا جديدة، ويخلقون في أتباع دينهم إيمانا جديدا وثقة جديدة، ويلهبون نفوسهم بحماسة دينية جديدة»[1].

الثاني: واجبهم اتجاه الحكام: فيكون بنصحهم والتعاون معهم في كل عمل خيري إصلاحي، ومساعدتهم على تسيير الشأن العام، ونقدهم ومقاومة ظلمهم وبيان الحق لهم، ومواجهتهم ومقاومة فسادهم وطغيانهم وظلمهم وفضح مكايدهم ومجابهتهم بقوة من غير خوف ولا تردد، يقول الله تعالى لسيدنا موسى: ﴿**ٱذْهَبْ أَنتَ وَأَخُوكَ بِـَٔايَـٰتِى وَلَا تَنِيَا فِى ذِكْرِى ﴿٤٢﴾ ٱذْهَبَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿٤٣﴾ فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴿٤٤﴾**﴾ (طه:٤٢-٤٣)، وقال تعالى: ﴿**فَقَـٰتِلُوٓا۟ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَآ أَيْمَـٰنَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ**﴾ (التوبة:١٢)، وقال تعالى في بيان أن القوة والشجاعة والتضحية في سبيل الله من صفات العالم الحق: ﴿**ٱلَّذِينَ**

(١) رجال الفكر والدعوة، الندوي، ١/ ٥١-٥٢.

يُبَلِّغُونَ رِسَٰلَٰتِ ٱللَّهِ وَيَخۡشَوۡنَهُۥ وَلَا يَخۡشَوۡنَ أَحَدًا إِلَّا ٱللَّهَۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا ﴿٣٩﴾﴾ (الأحزاب:٣٩).

قال الحسن البصري: في الحجاج ومن ولاه حين شكا إليه رجل ظلمه له: «ما لهم قاتلهم الله، اتخذوا عباد الله خولاً ومال الله دولاً وقتلوا الناس على الدينار والدرهم..» فلما بلغ ذلك الحجاج أرسل في طلبه فقال له: «لا أبالك تحرض علينا الناس أما إنا على ذلك لا نتهم نصيحتك فأقصر عليك من لسانك، قال فدفعه الله عني»[١].

وجاء في «المنتظم في تاريخ الأمم والملوك»: لما دخل الحسن على الحجاج قال له: «يا ابن أم الحسن، أنت القائل ما لهم قاتلهم الله اتخذوا عباد الله خَوْلا ومال الله دُوَلا .. فذكر الكلام إلى آخره، قال: نعم، قال: وما الذي جرأَك عليه؟، قال: ما أخذ الله على من كان قبلنا، قال الله عز وجل: ﴿وَإِذۡ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكۡتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمۡ وَٱشۡتَرَوۡاْ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًاۖ﴾ (آل عمران:١٨٧)، فكرهت أن أكون من أولئك القوم، قال: نِعم الشيخ أنت، ونِعم المؤدِّب أنت، وليس مثلك أخذ بكلمة استخرجها، ولئن بلغني عنك ثانيا لأفرِّقنّ بين رأسك وجسدك، فقال له الحسن: ليس ذاك إليك..»[٢].

(١) إحياء علوم الدين، الغزالي، ٣/ ٣٣٠.

(٢) المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، جمال الدين بن محمد الجوزي (ت:٥٩٧هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/ ١، (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، ٦/ ٣٤٠-٣٤١.

قال الغزالي بعد إيراد هذه القصة: «فبهذه العلامات وأمثالها تتبين سريرة الباطن، ومهما رأيت العلماء يتغايرون ويتحاسدون ولا يتوانسون ولا يتعاونون فاعلم أنهم قد اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة فهم الخاسرون، اللهم ارحمنا بلطفك يا أرحم الراحمين»[1].

وقد كانت لجهود العلماء في تاريخ الإسلام في نقد حكام وسلاطين زمانهم آثار كبيرة على واقع المسلمين[2]، يقول عبد العزيز البدري: «فإن الحكام الذين عاصروا علماءنا الأبرار من الذين ذكرت أخبارهم، وسطرت حوادثهم، وموقف العلماء منهم، قد حصل منهم خير كثير للإسلام، وفضل عظيم للمسلمين إذ كانوا يطبقون الإسلام عقيدة ونظاما»[3]، ويقول أن

---

(١) إحياء علوم الدين، الغزالي، ٣/ ٣٣٠.

(٢) ينظر كتاب: الإسلام بين العلماء والحكام، عبد العزيز البدري، منشورات المكتبة العلمية، المدينة المنورة، بدون طبعة، بدون تاريخ. وصاحب الكتاب من العلماء الذين تعرضوا للاضطهاد من طرف السلطة، تعرض الكتاب لوضع العالم الإسلامي إلى حين سقوط الدولة العثمانية، وأكد على أن الإسلام هو الذي كان يحكم المسلمين حينها رغم الأخطاء والإساءات، وتحدث عن فضل العلماء وعلاقتهم بالحكام، ومساءلتهم ونصحهم لهم، ومواقف العلماء من منح وعطايا الحكام، وتعرض لمحن العلماء بسبب حكام زمانهم ومنهم: سعيد بن المسيب، ومحنة سعيد بن جبير، محنة جعفر الصادق، محنة أبي حنيفة النعمان، محنة مالك بن أنس، محنة أحمد بن حنبل، محنة الشافعي، محنة البخاري، محنة العز بن عبد السلام، محنة ابن تيمية، محنة السرهندي، وختم الكلام عن هذه المحن بقوله: «وستبقى المحن تنزل بالعلماء الرجال، ما دام هناك حكام تركوا الحكم بما أنزل الله ..»، وختم الكتاب بالحديث عن علماء في سجون الحكام، وعلماء جاهدوا في الميدان، وذكر منهم: عبد الله المبارك، الشافعي، البخاري، ابن تيمية، ابن الفرات، أحمد بن عرفان، عز الدين القسام، عبد القادر الجزائري، محمد المهدي، أحمد الشريف السنوسي، عمر المختار..

(٣) نفسه، ص: ١٦.

العلماء في تاريخ الإسلام: «منهم من تولى رئاسة الدولة واشترك في تولي المسؤولية في الحكم وهذا شيء اعتيادي يتفق مع طبيعة الإسلام، لأن الدولة تحكم بالإسلام، وتتولى شؤون الرعية على أساسه، بل من شروط الأفضلية لرئيس الدولة الإسلامية أن يكون عالما أو مجتهدا»[1].

ومن الأمور التي يجب على العالم الاحتراز منها، أن لا يحرص على مخالطة السلاطين، وأن يقدم النقد والنصح بذكاء سياسي، لأن حرص العالم على مجالس السلطان تقلل من هيبته عند السلطان والعامة، يحضر مجالسه للنقد والنصح والتقويم والمشاركة بالرأي في تسيير شؤون الدولة مع الحذر من تلبيس إبليس، قال ابن الجوزي: «ومن تلبيس إبليس على الفقهاء مخالطتهم الأمراء والسلاطين ومداهنتهم وترك الإنكار عليهم مع القدرة على ذلك وربما رخصوا لهم فيما لا رخصة لهم فيه لينالوا من دنياهم عرضا فيقع بذلك الفساد لثلاثة أوجه: الأول: الأمير يقول لولا أني على صواب لأنكر علي الفقيه وكيف لا أكون مصيبا وهو يأكل من مالي. والثاني: العامي أنه يقول لا بأس بهذا الأمير ولا بماله ولا بأفعاله فإن فلانا الفقيه لا يبرح عنده. والثالث: الفقيه فإنه يفسد دينه بذلك. وقد لبس إبليس عليهم في الدخول على السلطان فيقول إنما ندخل لنشفع في مسلم، وينكشف هذا التلبيس بأنه لو دخل غيره يشفع لما أعجبه ذلك وربما قدح في ذلك الشخص لتفرده بالسلطان، ومن تلبيس إبليس عليه في أخذ أموالهم فيقول لك فيها حق ومعلوم أنها إن كانت من حرام لم يحل له منها شيء، وإن كانت من

(١) الإسلام بين العلماء والحكام، عبد العزيز البدري، ص: ٣٠-٣١.

شبهة فتركها أولى، وإن كانت من مباح جاز له الأخذ بمقدار مكانه من الدين لا على وجه اتفاقه في إقامة الرعونة، وربما اقتدى العوام بظاهر فعله واستباحوا ما لا يستباح»[1].

الثالث: الحفاظ على وحدة المسلمين: ومن أهم واجبات العلماء في كل زمان العمل على جمع الكلمة وتوحيد المسلمين، وحماية الجامعة الإسلامية، وتدبير الاختلاف الواقع بين المسلمين على اختلاف فرقهم ومذاهبهم ومدارسهم الفكرية والسياسية والطائفية، يذكر الصعيدي من النماذج المتميزة في هذا الشأن سيدنا عمر ابن عبد العزيز رضي الله عنه، ومن إصلاحاته: «إنصاف طوائف الأمة على اختلاف آرائها وأجناسها وعقائدها، فأرضى بهذا المخالفين فيها قبل الموافقين، وقضى على الفتن والثورات الداخلية، وكان من أشد المخالفين في الدولة طائفتان الشيعة والخوارج، فأرضى الشيعة بإبطال ما كان يأخذ به بنو أمية من ذم علي رضي الله عنه على المنابر، ورد حقوق ذريته إليهم كفدك وغيرها مما أخذ منهم، وأرضى الخوارج بأخذهم بالحجة والإقناع، وإبطال ما كانوا يؤخذون به من قبل من استعمال السيف، وعدم الإصغاء لما يشكون منه من فساد أمور الدنيا والدين، واستبداد الملوك في الحكم»[2]. ويقول أن الخوارج «لم تلق السيف إلا في عهد عمر بن عبد العزيز، لما كان من عدله وزهده، فلما مات عادت

---

(١) تلبيس إبليس، ابن الجوزي (ت:٥٩٧هـ)، دار الفكر، بيرزت، لبنان، ط/ ١، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م)، ص: ١٠٩.

(٢) المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى القرن الرابع عشر، الصعيدي، ص: ٤٧.

بعده إلى حمل السيف وواصلت الخروج على من بعده من ملوك بني أمية وبني العباس»[1].

ويذكر الصعيدي مظهرا من مظاهر التعصب للمذهب، وترك الإنصاف جمعا للكلمة، حيث أورد ما ذكره صاحب كتاب «عون المعبود شرح سنن أبي داود»، بعد ذكر الشروط التي يجب تحققها في المجدد: «فالعجب كل العجب من صاحب «جامع الأصول» أنه عد أبا جعفر الإمامي الشيعي والمرتضى أخا الرضا الإمامي الشيعي من المجددين .. ولا شبهة في أن عدهما من المجددين خطأ فاحش وغلط بيّن، لأن علماء الشيعة وإن وصلوا إلى مرتبة الاجتهاد وبلغوا أقصى مراتب من أنواع العلوم، واشتهروا غاية الاشتهار لكنهم لا يستأهلون المجدّديّة، كيف وهم يخربون الدين فكيف يجددون، ويميتون السنن فكيف يحيونها، ويروّجون البدع فكيف يمحونها، وليسوا إلا من الغالين المبطلين الجاهلين، وجل صناعتهم التحريف والانتحال والتأويل، لا تجديد الدين ولا إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة، هداهم الله تعالى إلى سواء السبيل»[2].

وعلق بقوله: «وهذا عندي غلو في التعصب، وقد ذكرت فيما سبق أساس التجديد فمن تحقق فيه فهو مجدد، سواء أكان سنيا أم كان شيعيا أم كان

(١) المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى القرن الرابع عشر، الصعيدي، ص: ٥٧.

(٢) عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، شمس الحق العظيم أبادي (ت:١٣٢٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/٢، (١٤١٥هـ)، ١١/ ٢٦٤.

غيرهما من الفرق الإسلامية، ولا شك أن هذا أثر من آثار التعصب الممقوت بين الفرق الإسلامية، وأنه يجب القضاء عليه الآن لتعود للمسلمين ألفتهم ووحدتهم، على أنه لا محل لهذا التعصب في باب التجديد والمجددين، لأن فكرة التجديد أسمى من أن ينظر فيها إليه، وأكبر من أن يكون له أدنى أثر فيها، لأن المجدد يجب أن يتعالى على ذلك التعصب الممقوت، فلا يصح أن يكون لمذهبه في الدين أثر في غايته من التجديد ولا فيما يرمي إليه من النهوض بالمسلمين، بل يجب أن ينظر في دعوته إلى المسلمين جميعا، فلا يميز فريقا على فريق، ولا يقصد بالتجديد فرقة دون فرقة بل يسعى في خير المسلمين جميعا، ويقصد أن ينهض بهم جميعا، وأن يجدد فيهم جميعا، ليجمع بينهم على غايته من التجديد، ويجعل كلمتهم واحدة فيما يقصده من النهوض ..»[1].

ونذكر بعض النماذج من العلماء الذين سلكوا طريق التعصب والتقليد وإثارة النزاع، متجاهلين وظيفتهم في الحفاظ على وحدة الأمة، والعمل على رأب الصدع داخلها، والتسامح مع المخالف من المذاهب والفرق .. الإسلامية، هذا أبو حفص السفكردري الحنفي، نقل عنه ابن نجيم في «البحر الرائق» قال: «قال: الشيخ أبو حفص في فوائده لا ينبغي للحنفي أن يزوج بنته من رجل شفْعوي المذهب وهكذا قال بعض مشايخنا ولكن يتزوج بنتَهمْ زاد في «البَزَّازِيَّةِ» تنزيلا لهم منزلة أهل الكتاب»[2].

---

(١) المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر، ص: ١٤.

(٢) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (ت:٩٧٠هـ)، وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي = =

وروى محمد بن موسى البلاساغوني الحنفي، قاضي دمشق، عن أبي الفضل بن خيرون، قال: «لو كان لي أمر لأخذت الجزية من الشافعية»[١]. محمد بن شجاع الثلجي الحنفي، وكان من أصحاب الرأي يبغض أهل الأثر -أي أهل الحديث- وكان يقول في أصحاب أحمد بن حنبل: «أصحاب أحمد بن حنبل يحتاجون أن يذبحوا»[٢]. ولا نريد أن نطيل في عرض هذه المواقف السلبية، فحقها أن تحذف من تراثنا، لا أن تذكر ويعاد إحياؤها من جديد، وما ذكرناها هنا إلا لضرورة البيان[٣].

يقول البهي متأسفا في سياق تقييم الفكر الإسلامي في مرحلته الأولى في جانب الفقه: «ولو لم يصر التفقه إلى التعصب، ولو لم تصل تلك الأصالة في الفهم إلى تقليد جارف، لما وقفت حركة البناء الفقهية، ولما وقعت بعد هذا الوقوف تلك الانفصالية، في حياة المسلم: بين سلوك يأخذ مجراه تحت تأثير ظروف الحياة نفسها، وبين الإسلام الذي تجمدت روافده بحيث لم تعد تسير مع السلوك جنبا إلى جنب، أو بحيث لم تعد تمنح الإنسان المسلم المساعدة في التوجيه في سلوكه وفي طبع هذا السلوك بطابع إسلامي..»[٤]،

= = القادري (ت بعد: ١١٣٨هـ)، وبالحاشية: منحة الخالق لابن عابدين، دار الكتاب الإسلامي، ط/ ٢، بدون تاريخ، ٢/ ٤٩.

(١) ميزان الاعتدال في نقد الرجال، شمس الدين بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت:٧٤٨هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٣٨٢هـ/ ١٩٦٣م)، ٤/ ٥٢.

(٢) ميزان الاعتدال في نقد الرجال، شمس الدين بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، ٣/ ٥٧٨.

(٣) يراجع للاستزادة في الموضوع: كتاب: التعصب المذهبي في تاريخ الإسلام: مظاهره، آثاره، أسبابه، علاجه، خالد كبير علال، دار المحتسب، بدون طبعة، (١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م).

(٤) الفكر الإسلامي في تطوره، محمد البهي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط/ ٢، (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ص: ١٦.

فكان سبب هذه الانفصالية هو التعصب للمذاهب، زيادة على التبعية المطلقة للآخر.

ومن القصص الرائعة في بيان موقف السلطان في الحياد بين المذاهب، وعدم تغليب مذهب على آخر، وبيان موقف العلماء في الحرص على الإصلاح وإخماد الفتنة بين المذاهب، عندما وقعت الفتنة بين الحنابلة والأشاعرة، راسل بعض العلماء نظام الملك حول هذه الفتنة، وجاء في رسالة نظام الملك إلى أبي إسحاق الشيرازي جوابا على رسالته التي أرسلها إليه في هذا الموضوع، وجاء فيها: «ورد كتابك بشرح أطلت فيه الخطاب، وليس توجب سياسة السلطان وقضية المعدلة إلى أن نميل في المذاهب إلى جهة دون جهة، ونحن بتأييد السنن أولى من تشييد الفتن، ولم نتقدم ببناء هذه المدرسة إلا لصيانة أهل العلم والمصلحة، لا للاختلاف وتفريق الكلمة، ومتى جرت الأمور على خلاف ما أردناه من هذه الأسباب فليس إلا التقدم بسد الباب، وليس في المكنة إلا بيان على بغداد ونواحيها، ونقلهم عن ما جرت عليه عاداتهم فيها، فإن الغالب هناك وهو مذهب الإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل رحمة الله عليه، ومحله معروف بين الأئمة، وقدره معلوم في السنة»[1].

فمن هذه الرسالة يظهر موقف السلطة السلجوقية من الاختلافات الفكرية المذهبية، وعدم التعصب لمذهب على مذهب آخر، لأن الغرض من إنشاء المدرسة النظامية هو نشر العلم وتعليم الناس شؤون دينهم، وإذا أخرجت المدرسة عن رسالتها العلمية إلى التعصب والفتن فإنه لن يتردد في

(١) المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، جمال الدين بن علي بن محمد الجوزي، ١٦/ ١٩١.

إغلاق المدرسة، ووجه العلماء والناس إلى الاجتماع على المذهب الحنبلي لأنه هو مذهب أهل بغداد العاصمة، فهو لا يريد أن يخرج الناس عن مذهبهم أو تحويلهم عنه.

وقد ذكرت المصادر تعاون الشيرازي مع الحنابلة في إنكار المنكر، ومنع الفساد، ومكاتبة السلطان ألب أرسلان في ذلك، يقول ابن كثير أنه لما دخلت سنة أربع وستين وأربعمائة: «قام الشيخ أبو إسحاق الشيرازي مع الحنابلة في الإنكار على المفسدين، والذين يبيعون الخمور، وفي إبطال المواجرات وهن البغايا، وكتبوا إلى السلطان في ذلك فجاءت كتبه في الإنكار»[١]. وفي هذا النص دليل على أن علماء الأشعرية كانوا يتعاونون مع الحنابلة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونصيحة السلاطين.

رحم الله تعالى ابن عاشور يقول في بيان المنهج في الحفاظ على الوحدة الإسلامية: «وفيما عدا ما هو معلوم من الدين بالضرورة من الاعتقادات، فالمسلم مخير في اعتقاد ما شاء منه، إلا أنه في مراتب الصواب والخطإ، فللمسلم أن يكون سنيا سلفيا، أو أشعريا، أو ماتيريديا، أو معتزليا، أو خارجيا، أو زيديا، أو إماميا، وقواعد العلوم وصحة المناظرة تميز ما في هذه النحل من مقادير الصواب والخطإ، والحق والباطل، ولا نكفر أحدا من أهل القبلة»[٢].

---

(١) البداية والنهاية، ابن كثير (ت:٧٧٤هـ)، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط/ ١، (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، ١٢/ ١٢٨.

(٢) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ابن عاشور، الشركة التونسية، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط/ ٢، (١٩٨٥م)، ص: ١٧٢.

ويقول ابن القيم رحمه الله في بيان من هم أهل السنة أهل الحق، في كلام نفيس يحد من الصراع ويقيم المنهج الذي يجمع ولا يفرق: «وأهل السنة وحزب الرسول وعسكر الإيمان لا مع هؤلاء ولا مع هؤلاء، بل هم مع هؤلاء فيما أصابوا فيه، وهم مع هؤلاء فيما أصابوا فيه، فكل حق مع طائفة من الطوائف فهم يوافقونهم فيه، وهم براء من باطلهم، فمذهبهم جمع حق الطوائف بعضه إلى بعض، والقول به ونصره وموالاة أهله من ذلك الوجه، ونفي باطل كل طائفة من الطوائف وكسره ومعاداة أهله من هذا الوجه، فهم حكام بين الطوائف لا يتحيزون إلى فئة منهم على الإطلاق، ولا يردون حق طائفة من الطوائف، ولا يقابلون بدعة ببدعة، ولا يردون باطلا بباطل، ولا يحملهم شنآن قوم يعادونهم ويكفرونهم على أن لا يعدلوا فيهم، بل يقولون فيهم الحق ويحكمون في مقالاتهم بالعدل، والله سبحانه وتعالى أمر رسوله أن يعدل بين الطوائف فقال: ﴿فَلِذَٰلِكَ فَٱدۡعُۖ وَٱسۡتَقِمۡ كَمَآ أُمِرۡتَۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡۖ وَقُلۡ ءَامَنتُ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِن كِتَٰبٖۖ وَأُمِرۡتُ لِأَعۡدِلَ بَيۡنَكُمُۖ﴾ (الشورى:١٥) ..»[1].

ومن العلماء من كان عونا للحكام ضد الغزاة، وتشجيع الناس على الجهاد ومقاومة العدو المهدد لبلاد المسلمين بلسانه وقلمه، فلم يكن دور العلماء مقتصرا على الخطب والوعظ والتدريس..، بل كانت لهم مشاركات

(١) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ابن قيم الجوزية (ت:٧٥١هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م)، ص: ٥٢.

عملية في الجهاد ضد الأعداء..[1]، ومن نماذج ذلك ما قام به القاضي الفاضل مع صلاح الدين: «وكان السلطان صلاح الدين يقول: لا تظنّوا أنّى ملكت البلاد بسيوفكم، بل بقلم الفاضل»[2]، وسيأتي الكلام على ما قام به ابن تيمية والأفغاني على الخصوص في هذا السياق.

ومن نتائج الصراعات الداخلية الاستعانة بالعدو لتصفية المخالف الداخلي، لكن العلماء الحقيقيين لا يقعون في مزلق المؤامرة على الوطن أو على مصالح الأمة، بل يساعدون على إخفاق وفضح هذه المؤامرات، ونموذج ذلك ما وقع في زمن صلاح الدين، ورغبة الشيعة الإسماعيلية المصريين في إسقاط حكمه ودولته، وذلك حيث قام عدد منهم سنة (٥٦٩هـ/ ١١٧٣م)، بتسخير الفقيه السني عمارة اليمني، في تدبير مؤامرة مع الإفرنج للإسقاط بحكم صلاح الدين..، وقد ساعد العلماء في القضاء على هذه المؤامرة وتوحيد الجهود لمواجهة الإفرنج[3].

---

(١) دور العلماء في الحياة العامة في العراق في العصر السلجوقي (٤٤٧-٥٩٠/ ١٠٥٥-١١٩٣م)، دراسة سياسية وحضارية، (رسالة دكتوراه)، نادية بنت عبد الصمد، إشراف: عبد الله بن حسين الشنبري الشريف، وزارة التعليم العالي، جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم التاريخ، السعودية، (١٤٣٦هـ/ ٢٠١٤م)، ص: ١٢٨.

(٢) النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، يوسف بن تغري بردي (ت: ٨٧٤هـ)، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر، ٦/ ١٥٧.

(٣) ينظر: دور العلماء المسلمين في مقاومة الغزو الفرنجي (الصليبي) للمشرق الإسلامي (٤٩٠-٦٤٨هـ/ ١٠٩٧-١٢٥٠م)، لؤي البواعنة، ص: ٣٠٠.

وهذه مهمة جليلة وواجب عظيم للعلماء الربانيين، لأن وحدة المسلمين وجمع كلمتهم مقصد عظيم من مقاصد الوحي، فقد خاطب القرآن الكريم المسلمين بالاعتصام بحبل الله المتين، وعدم التفرق في الدين..، وهذا ما فقهه الإمام الشافعي فقام -بما وضعه من منهج أصولي- بتضييق دائرة الصراع العلمي والفكري بين مدارس الفكر الإسلامي، «قال أحمد بن حنبل ما زلنا نلعن أهل الرأي ويعلنوننا حتى جاء الشافعي فمزج بيننا»[١].

لكن إذا ترك العالم هذه الواجبات: وظيفته اتجاه الناس، ووظيفته اتجاه الحكام، والحفاظ على وحدة المسلمين، فترك التوعية والبيان وتعلق بالدنيا، وتودد إلى الأمراء والسلاطين وتقرب إليهم على حساب مصالح ومنافع الناس، فيكون إلى جانب الحكام المستبدين داعما لفسادهم، بعيدا عن هموم الناس ومظالمهم وانشغالاتهم اليومية، مثيرا للنزاعات والصراعات، مفرطا في وحدة المسلمين، غير مشتغل بتأليفها واجتماعها، يكون قد فرط في مهمته وواجبه، فلا يستحق وصف «العالمية» التي شرفه الله بها.

٢- أثر العلماء في المجتمع:

العلماء في تاريخ الإسلام كانوا حاضرين في مجتمعهم وواقعهم، مؤثرين في السياسة والتربية والتعليم ..[٢]، ولكن مهمتهم الأساسية تجلت في مؤسستين كبيرتين: المساجد والمدارس، وجوهر هذه المهمة: التعليم والتربية، يؤرخ ألبرت حوراني للتعليم في المجتمع الإسلامي، أنه كان داخل

(١) ترتيب المدارك وتقريب المسالك، القاضي عياض، ١/ ٩١.

(٢) سوف نعرض لذلك في ترجمتنا للعلماء الذين هم موضوع هذا الكتاب.

المسجد، يجتمع التلاميذ إلى عالم بجانب أحد أعمدة المسجد، ثم نقل إلى نظام المدارس، منذ القرن الحادي عشر، وينسب إنشاؤها إلى نظام الملك (١٠١٨-١٠٩٢)، وهو وزير أول حاكم سلجوقي لبغداد، بل في الحقيقة كانت المدرسة ترجع إلى زمن أكثر قدما، ولم تكن بالضرورة ملحقة بالمسجد، وكانت تنشأ كوقف يقيمه أحد الأمراء المسلمين وينفق عليه وعلى طلبته[١].

كان دورهم ينطلق من المسجد والمدرسة أساسا وابتداء، لكن نورهم كان يشع على كل المجتمع، والدولة بكل مؤسساتها، ولم ينسحب العلماء من وظيفة التأثير في المجتمع والفعل فيه بشكل جلي إلا بعد الاستعمار، أو على الأصح بعد خروج الاستعمار، وقيام الدولة الحديثة، واكتساح الفكر العلماني بلاد المسلمين، حينها أبعد العلماء من مواقع التأثير، والتفكير في الشأن العام.

كان من نتائج سقوط الخلافة العثمانية وما رافقها من دخول الاستعمار الفرنسي والبريطاني والإيطالي.. معظم البلاد الإسلامية، أكل خيراتها، وتشويه فكرها، وتلويث ثقافتها، وتغيير منطلقاتها ..، ولما خرج ترك أذنابه خلفه في دويلات متصارعة على بدائل قدمها لهم الاستعمار، متنكرين لبدائلهم الإسلامية..، فتم فصل الإسلام بقوانينه وآدابه وأخلاقه عن الحياة، مكتفين بقانون الأحوال الشخصية فقط، كما تم تغييب العلماء وإبعادهم عن مواقع القرار، وتحجيم دورهم وقصر مهمتهم في المساجد، ووزارات الأوقاف، والكليات الشرعية، والإفتاء في الفقه الفردي من وضوء وحيض ونفاس..،

---

(١) ينظر: تاريخ الشعوب العربية، ألبرت حوراني، ترجمة: أسعد صقر، دار طلاس، دمشق، ط/ ١، (١٩٩٧م)، ص: ١٩٩.

لا يتجاوزونها إلى الفقه العام: فقه الدولة وسياستها ونظام حكمها، وبذلك تمت علمنة الدولة.

وبناء على هذا الوضع قام علماء مصلحون ملؤوا الفراغ الفكري والفقهي باجتهاداتهم وآرائهم الفقهية الجامعة بين فقه الفرد وفقه الدولة وسياستها، وفقه العلاقة بالآخر، ونقده ورد شبهه، وتقديم بدائل حضارية ومشاريع فكرية أعادت الاعتبار لدين الأمة ولهويتها، وبث الثقة في نفوس أبنائها، وعلى إثر أعمال هؤلاء المصلحين تأسست الحركات الإسلامية، وبذلك نشأ فكر إسلامي جديد مؤسس على الاجتهاد الإنشائي من الوحي، و الاجتهاد الانتقائي من التراث، فكانت صحوة إسلامية حقيقية أعادت الاعتبار للدين ولعلمائه على اختلاف تخصصاتهم، ودعمها العديد من العلماء، ورفضها بعضهم وخصوصا الموالون للحكام المستبدين أذناب الاستعمار.

ونشأ الصراع من جديد بين علماء الصحوة الإسلامية والأنظمة الشمولية المستبدة، -بعد ما كان الصراع قديما مع الاستعمار والفكر الدخيل-، لأن هذه الأنظمة اعتبرت هذه الصحوة منافسة لها على حكم البلاد والعباد، لأنها تقدم بدائل سياسية لإدارة الشأن العام، على خلاف ما كان عليه الفقهاء التقليديون، فامتلأت السجون بآلاف المعارضين السياسيين والعلماء، وأزهقت في سبيل بقاء هذه الأنظمة الشمولية أرواح زكية، وضاع شباب يافع، وهتكت أعراض المحصنات، وذاق الناس مرارة السجون، وضياع الحقوق، لا لشيء إلا لأنهم قالوا: ربنا الله، إلا لأنهم قالوا: نريد أن نرجع لهويتنا وأحكام ديننا، وهذه بدائلنا ومشاريعنا، وهذا

برهان صدقنا ﴿قُلْ هَاتُواْ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ﴾ (البقرة:١١١)، فخيرت الأنظمة الشمولية الناس بين الفقر والحاجة وضياع الهوية، وبين الاستبداد والتحكم، ولا خيار ثالث.

تمتعت اللوبيات الحاكمة وزبانيتها بخيرات البلاد، ومعهم علماء البلاط، على حساب عموم الشعب وقواه الحية، وفي ظل هذا الوضع لعبت الأنظمة على الصراع الطائفي والمذهبي..، زكت هذه الصراعات وحرصت على عدم تسويتها وإدارتها وتدبيرها، بل استعملتها لصالحها، من أجل إلهاء الشعوب بمعارك هامشية عن قضاياها الجوهرية المصيرية، نشبت الصراعات، واتسعت دائرة الاختلافات، وفشا الجهل والأمية والفقر والحاجة..، والسبب واحد هو الاستبداد.

لكن أين علماء الأمة؟، أغلبهم -إلا من رحم الله- تحت رعاية وإمرة الحاكم، يسبحون بحمده، ويسجدون السجود القبلي والبعدي له، رضي العلماء بأن يعيشوا على الهامش، مكتفين بما حدد لهم من وظائف، ولا يتطلع أحدهم إلى أن يشارك برأيه أو يقول كلمته خوفا من بطش الحاكم، وإذا تكلم عالم، ذكروه بأحاديث الطاعة وما جاء فيها، وحذروه من الفتنة وضياع بيضة الإسلام، وسارت وصية عمرو بن العاص رضي الله عنه لابنه عبد الله: «..سلطان غشوم ظلوم خير من فتنة تدوم»[(١)]، قاعدة مقدسة في فقه السياسة الشرعية.

(١) تاريخ دمشق، ابن عساكر (ت:٥٧١هـ)، دار الفكر، بدون تاريخ، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، ٤٦/ ١٨٤.

كان وما زال مذهب الاحتياط، والخوف على الأمة من الفتنة، هو المذهب السائد بين جل العلماء، فخافوا على الأمة وعلى دينها، فابتلعهم نظام الحكم السائد، وذابوا في مؤسساته، أغدق عليهم العطاء فنسوا واجبهم، فبقي العلماء بعيدون عن واقع الأمة إلا أفرادا منهم، لا يستطيعون فعل شيء على الواقع، أقصى ما كان يستطيعه بعضهم هو الإنكار باللسان أو بالقلب.

بل كان منهم علماء تحت الطلب، مستعدون لتبرير المنكر وإقراره، مقابل مصالحهم الشخصية، بإصدار فتاوى بالمقابل. يقول ألبرت حوراني أنه منذ القرن الثالث عشر تقريبا، أخذ الحكام في تعيين مفتين لهم رسميين تابعين للدولة، يتلقون رواتب على الإفتاء والاستشارة، لكن كان علماء غيرهم لا يقعون تحت سلطان الحاكم، يتمتعون بوضع خاص ويحضون بالاحترام من الجماعة[1]، فكثرت الآراء والاجتهادات، واختلط الغث بالسمين، وتصدر المشهد دعاة يمتهنون خطابا جديدا –حسب ادعائهم–، فأثروا بشكل كبير على الشباب، لكن سرعان ما انقلب السحر على الساحر، وظهر فساد مواقفهم بعد الحراك العربي.



(١) ينظر: تاريخ الشعوب العربية، ألبرت حوراني، ص: ١٩٦-١٩٧.



الفصل الأول

موقف العلماء تاريخيا من الصراعات الفكرية

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الأشعري (ت: ٣٢٤هـ)

المبحث الثاني: الغزالي الطوسي (ت: ٥٠٥هـ)

المبحث الثالث: ابن تيمية الحراني (ت: ٧٢٨هـ)



المبحث الأول

الأشعري (ت: ٣٢٤هـ)

ويشتمل على سبعة مطالب:

المطلب الأول: المعتزلة قبل الأشعري وتدخل السلطة السياسية

المطلب الثاني: حيرة الأشعري وبحثه عن الحقيقة

المطلب الثالث: إنصافه في المناظرة مع المخالف

المطلب الرابع: تدبير الاختلاف بتحرير محل النزاع

المطلب الخامس: رفضه تكفير أهل القبلة

المطلب السادس: منهجه في بناء آرائه الكلامية

المطلب السابع: وسطية الإمام الأشعري



المطلب الأول
المعتزلة قبل الأشعري وتدخل السلطة السياسية

الإمام أبو الحسن الأشعري (ت:٣٢٤هـ)[١] رحمه الله تعالى من العلماء الذين أثروا في الساحة العلمية والفكرية لقرون عديدة إلى زمننا اليوم، يقول ابن عساكر: «ومحله عند فقهاء الأمصار في جميع الأقطار مشهور، وهو بالتبريز على من عاصره من أهل صناعته في العلم مذكور موصوف بالدين والرجاجة والنبل ومعروف بشرف الأبوة والأصل»[٢].

وأتباعه هم خيرة العلماء على اختلاف مذاهبهم الفكرية والفقهية، حتى أصبحت الأشعرية عقيدة السواد الأعظم من الأمة، اختارها الناس واجتمعوا عليها، ولا يجوز أن تجتمع الأمة على ضلال أو خطأ، وقد ورد سؤال على ابن رشد الجد عن فضل الإمام الأشعري والأشعرية عموما ومفاده: «ما يقول الفقيه القاضي الأجل الأوحد أبو الوليد وصل الله توفيقه وتسديده ونهج إلى كل صالحة طريقه، في الشيخ أبي الحسن الأشعري، وأبي إسحاق الإسفرايني، وأبي بكر الباقلاني وابن فورك وأبي المعالي وأبي الوليد الباجي ونظرائهم ممن ينتعلون علم الكلام ويتكلم في أصول الديانات ويصنف للرد على الأهواء، أهم أئمة رشاد وهداية أم هم قادة

---

(١) «وكثير من المؤرخين رجحوا أن وفاته كانت في سنة أربع وعشرين وثلاثمائة». إمام أهل الحق أبو الحسن الأشعري، عبد القادر محمد الحسين، المشرق للكتاب، دمشق، ط/ ١، (١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م)، ص: ٩١.

(٢) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ابن عساكر (ت:٥٧١هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط/ ٣، (١٤٠٤هـ)، ص: ٢٨.

حيرة وعماية؟، وما تقول في قوم يسبونهم ويستنقصونهم، ويسبون كل من ينتمي إلى علم الأشعرية، ويكفرونهم ويتبرأون منهم، وينحرفون بالولاية عنهم، ويعتقدون أنهم على ضلالة وخائضون في جهالة؟، فماذا يقال لهم، وماذا يصنع بهم ويعتقد فيهم؟، أيتركون على أهوائهم أم يكف عن غلوائهم؟، وهل ذلك جرحة في أديانهم ودخل في إيمانهم؟، وهل تجوز الصلاة وراءهم؟، أم لا؟، بين لنا مقدار الأئمة المذكورين ومحلهم في الدين»[(١)].

فأجاب رحمه الله بما يبين مكانتهم وقدرهم، ويزيل عن العيون الغشاوة، وعن العقول الأوهام التي أثارها التعصب، وأنتجها الصراع، أوضح رحمه الله بأن هؤلاء علماء من أئمة الخير والهدى، الذين نصروا السنة وأبطلوا الشبه، ولا يعتقد ضلالهم إلا غبي جاهل، فينبغي أن يبصر الجاهل، ويؤدب الفاسق[(٢)].

كان الأشعري على مذهب المعتزلة، وأخذ عن شيخه وزوج أمه أبي علي الجبائي، وقد قام المعتزلة قبل الأشعري بمهمة كبيرة في رد الشبه والضلالات التي جاءت بها الثقافة الدخيلة، وتسربت إلى أذهان المسلمين، لكن «قد علق بنفوس هؤلاء المدافعين -أي المعتزلة- ما لا يستهان به من أمراض قلبية وشبهات عقلية، عدت إليهم من مناظريهم»[(٣)].

---

(١) فتاوى ابن رشد، ابن رشد القرطبي المالكي (ت:٥٢٠هـ)، تحقيق: المختار بن الطاهر التليلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، ٢/ ٨٠٣.

(٢) ينظر: نفسه، ٢/ ٨٠٤-٨٠٥.

(٣) إمام أهل الحق أبو الحسن الأشعري، عبد القادر محمد الحسين، ص: ٢٣.

كان أغلب العلماء يرون عدم الخوض فيما خاض فيه المعتزلة، وعدم مجاراة المجادلين في مجادلاتهم العقلية، والوقوف عند النصوص، وما كان عليه الصحابة والتابعون، فوقع الخلاف بين المعتزلة وغالب علماء المسلمين من الفقهاء والمحدثين، لكن انتصرت الدولة -خلفاء بني العباس- وتبنت مذهب المعتزلة، في زمن المأمون والمعتصم والواثق، واستمرت محنة العلماء ومنهم الإمام أحمد بن حنبل، إلى أن جاء المتوكل فأوقف هذه المحن.

وكان إلى جانب أهل السنة والجماعة فريقان على طرفي نقيض وهما: الحشوية، والمعتزلة، الأولى بالغت في الإثبات إلى حد التجسيم، والثانية بالغت في التنزيه إلى حد التعطيل. لكن الوسطية والاعتدال كانت مع جمهور العلماء من الفقهاء والمحدثين ... لكن تأثيرهم على الواقع كان ضعيفا، فكان الناس في حاجة إلى من يقارع الحجة بالحجة مع الفريقين السابقين، وهذه الظروف هي التي مهدت لظهور الإمام الأشعري.

يقول عبد القادر محمد الحسين بعد ذكر أصول المعتزلة وبعض مسائلهم التي عرفوا بها: «عامة المعتزلة بكثير من مسائلهم كانوا متأولين، لا يكفرون بها عند المحققين من علماء أهل السنة، ولكن كان ينقص المعتزلة التحرير العلمي والتحقيق لكثير من تلك المسائل، ولما قام إمامنا أبو الحسن وأتباعه من بعده بذلك التحرير زال الاعتزال تلقائيا بعد أن اتضحت المسائل، لذلك نرى أن الاعتزال مرحلة من مراحل الفكر مرت بها الأمة ثم تجاوزتها بعد ذلك»[1].

---

(١) إمام أهل الحق أبو الحسن الأشعري، عبد القادر محمد الحسين، ص: ٣١.

تجاوز الناس هذه المرحلة الفكرية التي فرضت بدعم من السلطة السياسية، وساعد على انتشار الاعتزال عدم تحرير المسائل العلمية في زمانهم، واختيار جمهور العلماء عدم الخوض في المسائل العقلية، ومجادلة المعتزلة والحشوية والفلسفات الدخيلة ..، لكن بعد حياد السلطة، وتحرير وتحقيق المسائل على يد أبي موسى الأشعري، عادت الأمة إلى مذهب أهل السنة، مذهب السواد الأعظم، ما كان عليه الصحابةُ والتابعون رضي الله عنهم، منهج الوسط والاعتدال الجامع المؤلف، قال تعالى: ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْۚ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْۚ إِنَّهُۥ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴿٦٣﴾﴾ (الأنفال:٦٣).

وهذه هي طبيعة الفكر الإنساني، لا يفرض بقوة السلطة أو المال، ولا ينتشر بالعصبية والاعوجاج في الاستدلال. بل طريقه التحقيق العلمي الرصين الحر، البعيد عن كل محاولات التأثير، فالميزان هو الجدل بالتي هي أحسن. يقول ابن عاشور: «وفيما عدا ما هو معلوم من الدين بالضرورة من الاعتقادات، فالمسلم مخير في اعتقاد ما شاء منه، إلا أنه في مراتب الصواب والخطأ، فللمسلم أن يكون سنيا سلفيا، أو أشعريا، أو ماتيريديا، أو معتزليا، أو خارجيا، أو زيديا، أو إماميا، وقواعد العلوم وصحة المناظرة تميز ما في هذه النحل من مقادير الصواب والخطإ، والحق والباطل، ولا نكفر أحدا من أهل القبلة»[1].

---

(١) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ابن عاشور، ص: ١٧٢.

ومن المفيد في هذا المطلب أن نشير إلى أسباب انتشار المذهب الأشعري، مما يوحي إلى تدخل السلطة كذلك في انتشاره كما وقع لمذهب المعتزلة، يقول الندوي: «وقد انتشر المذهب الأشعري أيام وزارة نظام الملك -الذي كان أشعري العقيدة، وكان صاحب الكلمة النافذة في الإمبراطورية السلجوقية العظيمة- انتشارا عظيما، وأصبحت شبه عقيدة رسمية تتمتع بحماية البلاط، وزاد في انتشارها وقوتها مدرسة بغداد النظامية ومدرسة نيسابور النظامية»[١]. وكان طبيعيا أن ينتشر المذهب الأشعري، لقيمة هاتين المدرستين العلمية، فقد كانتا جامعتين كبيرتين يتشرف طلبة العلم بالانتساب إليهما.

ويقول الكوثري بعد حديثه عن أسباب انتشار المذهب الأشعري تاريخيا: «فيظهر من جميع ذلك أن انتشار المذهب الأشعري في البلاد بسلطان العلم لا بشوكة السلاطين، وما وقع ببغداد وغيرها من بعض التشدد على الحشوية بين حين وآخر فلإخلالهم الأمن وإحداثهم القلائل»[٢].



(١) رجال الفكر والدعوة، الندوي، ١/ ١٩٩-٢٠٠.

(٢) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ابن عساكر، ص: ٢٤.



المطلب الثاني
حيرة الأشعري وبحثه عن الحقيقة

تتلمذ الإمام الأشعري على يد زوج أمه أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، وتبحر في كلام الاعتزال، وقيل أنه قام على مذهب الاعتزال أربعين سنة، حتى سار إماما من أئمتهم، ولكنه لم يكن يتعصب له كغيره من المعتزلة، بل كان يتحرى فيه الحق والصواب، وكان يورد الأسئلة على أساتذته ولا يجد جوابا شافيا مقنعا، فيعتريه الشك في صحة مذهبه[1].
«فتحير في ذلك، فحكي عنه أنه قال: وقع في صدري في بعض الليالي شيء مما كنت فيه من العقائد، فقمت وصليت ركعتين، وسألت الله تعالى أن يهديني الطريق المستقيم، ونمت فرأيت رسول الله ﷺ في المنام، فشكوت إليه بعض ما بي من الأمر، فقال رسول الله ﷺ: عليك بسنتي، فانتبهت، وعارضت مسائل الكلام بما وجدت في القرآن والأخبار فأثبته، ونبذت ما سواه ورائي ظهريّا»[2].

ويقول تقي الدين المقريزي في رجوعه عن مذهب الاعتزال: «ثم رجع عن القول بخلق القرآن وغيره من آراء المعتزلة، وصعد يوم الجمعة بجامع البصرة كرسيا ونادى بأعلى صوته، من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي، أنا فلان بن فلان، كنت أقول بخلق القرآن، وأن الله لا يرى بالأبصار، وأن أفعال الشر أنا أفعلها، وأنا تائب مقلع معتقد

(١) ينظر: المجددون في الإسلام، الصعيدي، ١٢٢.
(٢) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ابن عساكر، ص: ٣٨-٣٩.

الرد على المعتزلة، مبين لفضائحهم ومعايبهم، وأخذ من حينئذ في الرد عليهم، وسلك بعض طريق أبي محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن كلاب القاطن، وبنا على قواعده. وصنف خمسة وخمسين تصنيفا..»[1]. كانت هذه القضايا الكلامية الثلاث: خلق القرآن، ورؤية الله عز وجل، وفعل الإنسان، من القضايا التي لم يقتنع الأشعري بموقف المعتزلة حولها، وكان يبحث عن يقين أقوى واطمئنان قلب أكثر.

ويحكي ابن عساكر قصة أخرى لحيرة الأشعري، ورجوعه عن مذهب الاعتزال، أنه غاب عن الناس خمسة عشر يوما يتفكر ويتأمل في القضايا التي لم يقتنع بها في مذهب الاعتزال، و«بعد ذلك خرج إلى الجامع فصعد المنبر وقال: معاشر الناس إني إنما تغيبت عنكم في هذه المدة لأني نظرت فتكافأت عندي الأدلة، ولم يترجح عندي حق على باطل، ولا باطل على حق، فاستهديت الله تبارك وتعالى فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده كما انخلعت من ثوبي هذا، وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به، ودفع الكتب إلى الناس، فمنها كتاب «اللمع»،

---

(١) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، تقي الدين المقريزي (ت:٨٤٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/ ١، (١٤١٨هـ)، ٤/ ١٩٣. ونفس القصة ذكرها ابن النديم، الفهرست، ابن النديم (ت:٤٣٨هـ)، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت، لبنان، ط/ ٢، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، ص: ٢٢٥. وابن النديم كان شيعيا معتزليا يقول ابن حجر: «ولما طالعت كتابه ظهر لي أنه رافضي معتزلي فإنه يسمي أهل السنة الحشوية ويسمى الأشاعرة المجبرة ويسمي كل من لم يكن شيعيا عاميا». لسان الميزان، بن حجر العسقلاني (ت:٨٥٢هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، ط/ ١، (٢٠٠٢ م)، ٦/ ٥٥٧.

وكتاب أظهر فيه عوار المعتزلة سماه بكتاب «كشف الأسرار وهتك الأستار» وغيرهما، فلما قرأ تلك الكتب أهل الحديث والفقه من أهل السنة والجماعة، أخذوا بما فيها، وانتحلوه، واعتقدوا تقدمه، واتخذوه إماما حتى نسب مذهبهم إليه»[1].

وحيرته رحمه الله، وإيراد الأسئلة على أساتذته، وخلوته خمسة عشر يوما..، دليل صدقه في البحث عن الحقيقة، وطلبه للعلم الموافق للدليل، بعيدا عن التعصب، رغم نشوئه في مذهب الاعتزال، وتتلمذه على زوج أمه الجبائي، فإن هذا لم يمنعه من ترك المذهب والبحث عن الحقيقة، فإن الحق أحق أن يتبع، قال تعالى: ﴿... **أَفَمَن يَهْدِيٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّيٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴿٣٥﴾** ﴾ (يونس:٣٥).

* * *

(١) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ابن عساكر، ص: ٣٩-٤٠.



المطلب الثالث
إنصافه في المناظرة مع المخالف

الإنصاف من آليات التحقيق العلمي، إذا اتصف بها الباحث عن الحقيقة والتزمها أدى ذلك إلى التعاون السليم بين المتناظرين، بعيدا عن التعصب للرأي، أو الصراع الفكري، ذكر ابن عساكر قصة تظهر إنصاف الأشعري مع مخالفه، وابتعاده عن المكابرة والتعصب لرأيه: «حضر الأشعري نائبا عن الجبائي في بعض المجالس، وناظره إنسان فانقطع في يده، وكان معه رجل من العامة فنثر عليه لوزا وسكرا، فقال له الأشعري: ما صنعت شيئا، خصمي استظهر علي وأوضح الحجة وانقطعت في يده، كان هو أحق بالنثار مني»[1]. في هذه القصة دليل صدق الأشعري في بحثه عن الحق، ولا يهمه ظهر على لسانه أو على لسان خصمه، صدق في الوجهة أثمر إنصافا للمخالف بدون مكابرة ولا سفسطة.

وقد تصدى لنقد المعتزلة الذين أفرطوا في استعمال العقل وإهمال النقل، والحنابلة المتشددين الذين كانوا يرفضون الخوض في مناقشة ومجادلة المخالف من الفرق الإسلامية كالمعتزلة والفلاسفة..، والاستدلال بالمقدمات العقلية في المسائل النقلية، ويعدون ذلك من الزيغ والضلال[2].

فقد كان خصما عنيدا قويا في مواجهة المعتزلة والروافض وغيرهما من الفرق الإسلامية، واضح الحجة، ظاهر العبارة، ترجم له الخطيب بقوله:

(١) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ابن عساكر، ص:٩١.
(٢) رجال الفكر والدعوة، الندوي، ١/ ١٩٣.

«أبو الحسن الأشعري المتكلم صاحب الكتب، والتصانيف في الرد على الملحدة، وغيرهم من المعتزلة، والرافضة، والجهمية، والخوارج، وسائر أصناف المبتدعة ..». وختم ترجمته برواية نقلها عن الصيرفي قال فيها: «كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهر الله الأشعري فحجرهم في أقماع السِّمْسم»[1].

ويقول ابن تيمية في تعليقه على قول أبي بكر بن الصيرفي: «فهذا أيضا صحيح بما أبداه من تناقض أصولهم، فإنه كان خبيرا بمذاهبهم، إذ كان من تلامذة أبي علي الجُبّائيّ، وقرأ عليه أصول المعتزلة أربعين سنة، ثم لما انتقل إلى طريقة أبي محمد عبد الله بن مسعود بن كِلابٍ، وهي أقرب إلى السنة من طريقة المعتزلة، فإنه يثبت الصفات والعلو ومباينة الله للمخلوقات، ويجعل العلو يثبت بالعقل، فكان الأشعري لخبرته بأصول المعتزلة أظهر من تناقضها وفسادها ما قمع به المعتزلة، وبما أظهره من تناقض المعتزلة والرافضة والفلاسفة ونحوهم، صار له من الحرمة والقدر ما صار له، فإن الله لا يظلم مثقال ذرة، وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجرا عظيما»[2].

لكن ينبغي التنبيه إلى أن الإمام الأشعري وإن كان خصما ومعارضا قويا للمعتزلة، إلا أنهم أساتذته الكبار، فقد تعلم قوانين الجدل والمناظرة

---

(١) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي (ت:٤٦٣هـ)، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط/ ١، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م)، ١٣/ ٢٦٠.

(٢) الفتاوى الكبرى لابن تيمية، ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ)، دار الكتب العلمية، ط/ ١، (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م)، ٦/ ٦٣١.

من مدرسة المعتزلة، حتى أن زوج أمه أبا علي الجبائي «كان إذا دهمه الحضور في المجالس يبعث الأشعري ويقول له نُب عني»[1]، فإن «أهل السنة الأشعرية قد استفادوا كثيرا من تراث المعتزلة في محاربة الإلحاد والفلسفات الضالة، وكذلك في مجادلة أهل الأديان الأخرى والفرق الإسلامية المنحرفة»[2].

يقول الكوثري في تحقيق مذهب الأشعري الفقهي: «وفقهاء المذاهب يتجاذبون الأشعري إلى مذاهبهم ويترجمونه في طبقاتهم، والحنابلة أحق بذلك حيث يصرح الأشعري في مناظراته معهم أنه على مذهب أحمد، لكنهم لا يترجمونه في طبقاته ولا يعدونه منهم بل يمقته الحشوية منهم فوق مقت المعتزلة. فالمالكية كافة، وثلاثة أرباع الشافعية، وثلث الحنفية، وقسم من الحنابلة على هذه الطريقة من الكلام من عهد الباقلاني، والثلثان من الحنفية على الطريقة الماتريدية ..»[3].

وذكر السبكي في حسم الخلاف حول مذهب الأشعري الفقهي: «ذكر غير واحد من الأثبات أن الشيخ كان يأخذ مذهب الشافعى عن أبى إسحاق المروزي وأبو إسحاق المروزي يأخذ عنه علم الكلام»[4].

(١) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ابن عساكر، ص: ٩١.

(٢) إمام أهل الحق أبو الحسن الأشعري، عبد القادر محمد الحسين، ص: ٢٣.

(٣) ينظر: تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ابن عساكر، ص: ٢٤.

(٤) طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين بن السبكي (ت:٧٧١هـ)، تحقيق: محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر، ط/ ٢، (١٤١٣هـ)، ٣/ ٣٦٧.



المطلب الرابع
تدبير الاختلاف بتحرير محل النزاع

حاول الأشعري معالجة نكسة الصراعات الفكرية بين الفرق الإسلامية، وتدبير وتضييق اختلافاتها، من أجل تجاوز اختلافات كثيرة، والإصلاح بينها، وتجاوز حالة الصراع. ومن القضايا الفكرية التي شغلت الفكر الكلامي لسنوات «قضية خلق القرآن»، والتي تسببت في محن كثيرة للمسلمين وللعلماء ومنهم الإمام أحمد.

يقول الكوثري في تقديمه لكتاب «تبيين كذب المفتري»، أن المعتزلة قالت: القرآن كلام الله مخلوق غير قديم بل هو محدث، وقال غيرهم هو كلام الله القديم وهو صفة من صفاته، وقال الأشعري: الرسم والتلاوة والحروف والأصوات مخلوقة وهي الدال على كلام الله وليست عين كلام الله. المعاني القديمة وكلام الله النفسي فهي مدلول كلام الله وهي قديمة غير مخلوقة[1]. «وهكذا حرر الإمام الأشعري الخلاف بين الفريقين وارتضى جمهور الأمة هذا الحل الذي فيه تحقيق المسألة، فانتهت بذلك محنة خلق القرآن، وبالطريقة نفسها أجاب الأشعري وأصحابه عن جميع المسائل الخلافية، فانتهى الاعتزال تلقائيا بعد أن تحرر الخلاف»[2].

ومذهب الأشاعرة في الآيات المتشابهة، والتي يقوم حول تأويلها نزاع فكري بين الفرق الإسلامية، مذهبان: الأول: التأويل إلى ما ينفي

---

(١) ينظر: تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ابن عساكر، ص: ٢٣.
(٢) إمام أهل الحق أبو الحسن الأشعري، عبد القادر محمد الحسين، ص: ٥٨-٥٩.

الجسمية، والثاني: التفويض بدون تأويل ومن غير اعتقاد الجسمية، والمذهبان يؤولان في النهاية إلى التنزيه، تنزيه الباري سبحانه عن بقية المخلوقات، يقول الشهرستاني: «لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة (يوصف) بها خلقه»[1]، وبهذه الرؤية يضيق الأشعرية من مساحة الاختلاف والنزاع والصراع الفكري الكلامي، ويلخص صاحب «الجوهرة» هذه الرؤية الأشعرية بقوله:

وكل نص أوهم التشبيها أوله أو فوض ورم تنزيها[2]

والأصل عند الأشعرية التفويض «ما دام الشخص لا تخالطه شبهة التجسيم، فإذا كان لا يستطيع أن يدفع عن نفسه شبهة التجسيم إلا بالتأويل، فلا بد منه، فالتأويل علاج لمرض التجسيم، فإذا كان الشخص سليما من التجسيم فلا يحتاج إلى علاج التأويل»[3]، وذكر اليافعي أقوال بعض الأشاعرة تأصيلا لهذه المنهجية وهم: ابن عساكر، والعز بن عبد السلام، والغزالي، والنووي، وكذلك ابن الجوزي الحنبلي.

(١) الملل والنحل، الشهرستاني (ت:٥٤٨هـ)، صححه وعلق عليه: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/ ٢، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، ص: ٧٣.

(٢) تحفة المريد، البيجوري (ت:١٢٧٧هـ)، شرح جوهرة التوحيد، اللقاني (ت:١٠٤١هـ)، ضبطه وصححه: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/ ٢، (٢٠٠٤م/ ١٤٢٤هـ)، ص: ١٠٣.

(٣) المنهجية العامة في العقيدة والفقه والسلوك والإعلام بأن الأشعرية والماتريدية من أهل السنة، عبد الفتاح بن صالح قديش اليافعي، الجيل الجديد ناشرون، صنعاء، ط/ ١، (١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م)، ص: ٥٥.

روى الندوي أن الأشعري لم ينتهي بما قام به إلى الإصلاح المطلوب، وخصوصا ما يتعلق بمعالجة النكسة الرجعية المتعلقة بالصراع المذهبي والفكري، «لأنه كان شديدا على مخالفيه من المعتزلة وغيرهم، فلم يحسم إصلاحه النزاع بين الفرق الدينية ولم يحصل به التسامح بينهما بدل التخاصم، وكيف يحصل هذا به وهو يعلن في رجوعه عن الاعتزال أنه تائب مقلع عنه، أي أنه كان آثما عاصيا به وحينئذ يكون المعتزلة في نظره آثمين عاصين»[1]، وروي عنه أنه لما أعلن عن رجوعه عن مذهب المعتزلة قال أنه كان على غير دين الإسلام، وأنه أسلم الساعة، وبناء على هذا فهم كفار غير مسلمين، ولكن الذي استقر عند الأشعرية أنهم فساق مسلمون، وكان الأجدر بالأشعري ألا يتنكر لمذهبهم وقد مكث فيه أربعين سنة، فلا يصح أن ينفي الإسلام عنهم، ولا أن يعتبروا فساق مسلمين، وإنما هم مجتهدون يثابون على صوابهم، ويعذرون في خطئهم، وقد كانوا أساتذته لهم فضل عليه[2].



(١) المجددون في الإسلام، الصعيدي، ص: ١٢٣.

(٢) نفسه.



المطلب الخامس
رفضه تكفير أهل القبلة

يعتبر التكفير من أخطر المسائل التي عانى منها الفكر الإسلامي في تاريخه، وكان نتيجة للصراعات الفكرية والطائفية والسياسية التي نشأت بين الفرق والنحل الإسلامية، وساهم التكفير في الفرقة واتساع دائرة الخلاف والنزاع بين المدارس الفكرية الإسلامية، لكن العلماء والمفكرين لم يكونوا على منوال واحد، وعلى شاكلة واحدة في موقفهم من التكفير.

والإمام الأشعري واحد من كبار العلماء الذين أسسوا للفكر الوسطي، لا يكفر أحدا من أهل القبلة من مرتكبي الكبائر[1]، جاء في «تبيين كذب المفتري»: «ونرى أن لا نكفر أحدا من أهل القبلة بذنب يرتكبه، كالزنا والسرقة وشرب الخمر، كما دانت بذلك الخوارج، وزعموا أنهم بذلك كافرون، ونقول إن من عمل كبيرة من الكبائر وما أشبهها مستحلا لها كان كافرا إذا كان غير معتقد تحريمها»[2].

ويقول أبو علي زاهر بن أحمد السّرخسي: «لما قرب حضور أجل أبي الحسن الأشعري رحمة الله في داري ببغداد، دعاني فأتيته فقال: أشهد على

(١) ينظر حكم مرتكب الكبيرة عند الخوارج والمرجئة وعلماء السلف في: المدخل إلى دراسة علم الكلام، حسن الشافعي، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، باكستان، ط/ ١، (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م)، ص: ٥٣.

(٢) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ابن عساكر، ص: ١٦٠.

أني لا أكفر أحدا من أهل هذه القبلة، لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا كله اختلاف العبارات»[١].

الإمام الأشعري لا يكفر مرتكب الكبيرة، ولا يكفر مخالفيه من المعتزلة والشيعة والخوارج..، لأن اختلافهم قائم على تأويل المتشابه المحتمل للتأويل، و«لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا كله اختلاف العبارات»، وأن ميزان وزن الأقوال والآراء هو الجدل والمناظرة بالتي هي أحسن.

ويقول صاحب «جوهرة التوحيد»:

ومن يمت ولم يتب من ذنبه فأمره مفـــــوض لربه[٢]

ومن إشكالات التكفير أن نصوص الوحي حذرت من كبائر الذنوب، كترك الصلاة، وارتكاب الزنا، وقتل النفس، والحكم بغير ما أنزل الله دونما استحلال لذلك، فقد تفهم هذه النصوص على ظاهرها، فيقع المسلمون في تكفير بعضهم البعض، لكن ما عليه الأشعرية هو فهم النصوص على هدي غيرها من النصوص، وعدم اعتماد النص المكفر وترك الآخر الذي يجعل الأمر تحت مشيئة الله[٣].

* * *

(١) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ابن عساكر، ص: ١٤٩.

(٢) تحفة المريد، البيجوري (ت:١٢٧٧هـ)، شرح جوهرة التوحيد، اللقاني (ت:١٠٤١هـ)، ص: ٢٠٧.

(٣) ينظر: إمام أهل الحق أبو الحسن الأشعري، عبد القادر محمد الحسين، ص: ٦٢.

المطلب السادس
منهجه في بناء آرائه الكلامية

وما يميز منهج الأشعري عن المعتزلة هو أنه يعتقد أن مصدر العقيدة هو الوحي: القرآن والسنة، وما ثبت عن الصحابة رضي الله عنهم. وما يميز منهجه عن الحنابلة والمحدثين هو أنه يعتقد أن غرس العقيدة السليمة في قلوب الجيل الجديد يحتاج إلى استعمال لغة العصر العلمية، ومناقشة المعارضين بلغتهم وأسلوبهم العقلي..[١].

يقول الأشعري في بيان منهجه وأصوله التي يؤسس عليها آراءه الكلامية في كتابه «الإبانة»: «فإن قال لنا قائل: قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافعة والمرجئة، فعرفونا قولكم الذي به تقولون، وديانتكم التي بها تدينون. قيل له: قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها، التمسك بكتاب الله ربنا عز وجل، وبسنة نبينا محمد ﷺ، وما روي عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون»[٢].

ويقول تقي الدين المقريزي في بيان منهج الأشعري بعد تركه لمذهب الاعتزال، وسلوكه طريقة ابن كلاب: «وكان أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري قد أخذ عن أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، ولازمه عدة أعوام، ثم بدا له فترك مذهب الاعتزال وسلك طريق أبي محمد عبد الله بن

---

(١) رجال الفكر والدعوة، الندوي، ١/ ١٩٣.

(٢) الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن أبي موسى الأشعري (ت:٣٢٤هـ)، تحقيق: فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، ط/ ١، (١٣٩٧م)، ص: ٢٠.

محمد بن سعيد بن كلاب، ونسج على قوانينه في الصفات والقدر، وقال بالفاعل المختار، وترك القول بالتحسين والتقبيح العقليين، وما قيل في مسائل الصلاح والأصلح، وأثبت أن العقل لا يوجب المعارف قبل الشرع، وأن العلوم وإن حصلت بالعقل فلا تجب به، ولا يجب البحث عنها إلا بالسمع، وأن الله تعالى لا يجب عليه شيء، وأن النبوات من الجائزات العقلية والواجبات السمعية إلى غير ذلك من مسائله التي هي موضوع أصول الدين. وحقيقة مذهب الأشعري: رحمه الله، أنه سلك طريقا بين النفي الذي هو مذهب الاعتزال، وبين الإثبات الذي هو مذهب أهل التجسيم، وناظر على قوله هذا واحتج لمذهبه»[(١)].

يقول ابن تيمية في تمييزه بين مذهب الإمام الأشعري ومذهبه الذي طوره الأشعرية بعده: «أن الطريقة التي سلكها أهل الإثبات في الرؤية ليست من الضعف كما يظنه أتباع الأشعري، مثل الشهرستاني والرازي وغيرهما، بل لم يفهموا قعرها ولم يقدروا الأشعري قدره، بل قدروا مقدار كلامه وحججه، وكان هو أعظم منهم قدرا، وأعلم بالمعقولات والمنقولات ومذاهب الناس من الأولين والآخرين، كما تشهد به كتبه التي بلغتنا، دع ما لم يبلغنا، فمن رأى ما في كتبه من ذكر المقالات والحجج، ورأى ما في كلام هؤلاء، رأى بونا عظيما»[(٢)].

---

(١) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، تقي الدين المقريزي، ٤/ ١٩١-١٩٢.

(٢) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت:٧٢٨هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط/ ١، (١٤٢٦هـ)، ٤/ ٣١٥.

وينتقد ابن تيمية الإمام الأشعري كانتقاده لغيره من العلماء: «وما في كتب الأشعري مما يوجد مخالفا للإمام أحمد وغيره من الأئمة فيوجد في كلام كثير من المنتسبين إلى أحمد كأبي الوفاء بن عقيل وأبي الفرج بن الجوزي وصدقة بن الحسين وأمثالهم ما هو أبعد عن قول أحمد والأئمة من قول الأشعري وأئمة أصحابه ومن هو أقرب إلى أحمد والأئمة من مثل ابن عقيل وابن الجوزي ونحوهما كأبي الحسن التميمي وابنه أبي الفضل التميمي وابن ابنه رزق الله التميمي ونحوهم وأئمة أصحاب الأشعري كالقاضي أبي بكر بن الباقلاني وشيخه أبي عبد الله بن عبد الله بن مجاهد وأصحابه كأبي علي بن شاذان وأبي محمد بن اللبان بل وشيوخ شيوخه كأبي العباس القلانسي وأمثاله، بل والحافظ أبو بكر البيهقي وأمثاله أقرب إلى السنة من كثير من أصحاب الأشعري المتأخرين الذين خرجوا عن كثير من قوله إلى قول المعتزلة أو الجهمية أو الفلاسفة»[1].



(١) شرح العقيدة الأصفهانية، ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت:٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد بن رياض الأحمد، المكتبة العصرية، بيروت، ط/ ١، (١٤٢٥هـ)، ص: ١٢٧.



المطلب السابع
وسطية الإمام الأشعري

خالف الأشعري ما كان عليه أهل السنة القدماء، من الوقوف عند دليل النقل، وعدم الاشتغال بالرد على الشبهات بالدليل العقلي، لأن في ذلك نشرا لها، كان فيهم جمود شديد. كان يرون في علم الكلام أنه بدعة شديدة، لكنه اشتغل برد الشبه واستعمال الأدلة العقلية وعدم الوقوف عند الدليل النقلي فقط، وكان يؤول النصوص لكنه كان يقتصد في ذلك ولا يسرف كالمعتزلة، فجاء مذهب الأشعري وسطا بين إفراط المعتزلة وتفريط أهل السنة، وانتصر على الفريقين حتى صار مذهبه هو مذهب جمهور المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، وانتهى مذهب أهل السنة إلى المتشددين من الحنابلة، وانتهى مذهب المعتزلة إلى بعض فرق الشيعة[1].

يرى الندوي أن سر تفوق الإمام الأشعري ليس في الرد على المعتزلة، لأن من قام بذلك خلق كثير، «إن سر عظمته وعبقريته في أنه اتخذ طريقا وسطا بين المعتزلة والمحدثين، فلم يذهب كما ذهب المعتزلة إلى تمجيد العقل، والإيمان بأن له سلطة لا تحد، وأن له الحكم على ما يتصل بالذات والصفات وما وراء الطبيعيات، وأن له الكلمة الأخيرة النافذة في كل موضوع، ولم يرى كذلك -كما رأى كثير من أهل عصره- أن الانتصار للدين والدفاع عن العقيدة الإسلامية يستلزمان إنكار العقل وقوته -إلى حد ما- وازدراءه، وأن السكوت عن هذه المباحث التي يثيرها المعتزلة وأضرابهم، التي نشأت

(١) المجددون في الإسلام، الصعيدي، ١٢٢-١٢٣.

بحكم تطور العصر، والاحتكاك بالأمم والديانات أولى وأفضل، بالعكس من ذلك، هو عني بهذه المباحث، لأنها كانت تزلزل العقيدة الإسلامية، وتضعف الثقة بالدين، وباحث المعتزلة والمتفلسفين، وناقشهم في مصطلحاتهم ولغتهم العلمية، وعمل بالكلمة الحكيمة المأثورة: كلموا الناس على قدر عقولهم، أتريدون أن يكذب الله ورسوله؟»[1].

وقف رحمه الله موقفا وسطا بين المعتزلة المفرطة في استعمال العقل، والحشوية المهملة للعقل، استعمل العقل والنقل ووفق بينهما، لأنه لا يمكن التعارض بينهما، إلا إذا كان النقل غير صحيح، أو كان صحيحا غير صريح، أو كان العقل وهما وتخيلات، وقد قام الأشعرية بالتوفيق بين العقل والنقل، وأوضحوا ذلك نظريا وعمليا في كتبهم.

يقول ابن عساكر في وسطية فكر الأمام الأشعري بعد ذكره لجهود علماء ومفكري الإسلام في مواجهة الإلحاد والضلال والشبه أن الإمام الأشعري كان رحمه الله: «أشدهم بذلك اهتماما، وألدهم لمن حاول الإلحاد في أسماء الله وصفاته خصاما، وأمدهم سنانا لمن عاند السنة، وأحدهم حساما، وأمضاهم جنانا عند وقوع المحنة، وأصعبهم مراما، ألزم الحجة لمن خالف السنة والمحجة إلزاما، فلم يسرف في التعطيل ولم يغل في التشبيه، وابتغى بين ذلك قواما، وألهمه الله نصرة السنة بحجج العقول حتى انتظم شمل أهلها به انتظاما»[2].

(١) رجال الفكر والدعوة، الندوي، ١/ ١٩١.

(٢) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ابن عساكر، ص: ٢٦.

يقول الكوثري في وسطية المنهج الأشعري: «والأشعرية هم العدل الوسط بين المعتزلة والحشوية، لا ابتعدوا عن النقل كما فعل المعتزلة، ولا عن العقل كعادة الحشوية، ورثوا خير من تقدمهم، وهجروا باطل كل فرقة، حافظوا على ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه..»[١].

خلاصة:

مما سبق يتبين أن الإمام الأشعري رحمه الله تعالى كان همه البحث عن الحقيقة، وحل الإشكالات العلمية التي سببت حيرته في المدة التي عاشها معتزليا، ولم يكن قصده الخلاف، ولا إثارة النزاع ولا الصراع مع المعتزلة ولا غيرهم، فقد رجع عن الاعتزال لما ظهر له بطلانه أو بطلان بعض مسائله، بدون تعصب ولا مكابرة، وكان رجوعه عن الفكر السابق بعد التأمل والمراجعة العلمية، والتذلل بين يدي الله تعالى، والدعاء المستمر لله تعالى ليهديه لما اختلف فيه من الحق، فقد اختلى بنفسه لمدة خمسة عشر يوما، ولما ظهرت الحقيقة جلية ظاهرة واضحة، جهر بها على الملأ دون خوف ولا ارتياب.

فكان مذهبه وفكره وسطا بين الإفراط والتفريط، لذلك اختارته الأمة واجتمعت عليه، فإن جل علماء أهل السنة على مذهبه، وحتى من يخالفه من القلة القليلة لا يخالفونه في مسائل خطيرة كبيرة، فقد كان رحمه الله تعالى سببا لاجتماع الأمة ووحدتها، فقد نجح الإمام الأشعري في معالجة

(١) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ابن عساكر، ص: ٢٦-٢٧.

الصراعات الفكرية التي فرقت الأمة، وإن كان خلافه مع المعتزلة حادا –وهم أساتذته– إلا أنه رحمه الله ساهم مساهمة كبيره في الاجتماع والائتلاف وتضييق دائرة الصراع والنزاع بين الفرق الإسلامية.

والإمام لم يؤسس مذهبا ليقال أنه ساهم في زيادة عدد الفرق، واتساع دائرة الاختلاف بين المسلمين، بل هو أظهر اعتقاد السلف من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم، ونافح عن معتقداتهم، منطلقًا من الكتاب والسنة، جامعًا بين العقل والنقل بدون إفراط ولا تفريط، نقل ابن عساكر عن الشيخ الفاضل رَافعًا الْحَمال الفقيه قوله أن الأشعري «لم يكن هو أول متكلم بلسان أهل السنة إنما جرى على سنن غيره وعلى نصرة مذهب معروف فزاد المذهب حجة وبيانا ولم يبتدع مقالة اخترعها ولا مذهبا انفرد به .. وليس له في المذهب أكثر من بسطه وشرحه وتواليفه في نصرته»[1].

ورغم قبول الفكر الأشعري عموما إلا أنه كان مع بعض التحفظات، وهي التي عبرت عنها مؤلفات الغزالي، الذي كان يمتلك رؤية شاملة لمجمل التيارات الفكرية في زمانه. وقد كان عمله الكلامي دفاعي بصورة أساسية، الدفاع عن الإيمان الصحيح النابع من القرآن والسنة، وأن لا يستعمل من طرف الذين قد يتعرض إيمانهم للبلبلة، كما لا يجوز الذهاب به إلى منظومة فكرية تمضي أبعد مما ينص عليه الوحي[2].

(١) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ابن عساكر، ص: ١١٨.

(٢) ينظر: تاريخ الشعوب العربية، ألبرت حوراني، ص: ٢٠٣-٢٠٤

ومن إيجابيات المذهب الأشعري وسبب انتشاره «أن كثيرا من الخلاف قد زال بعد أن تحرر محل النزاع فيه، واتضح للناس صواب مذهب أهل السنة بعد أن عمي عليهم زمانا على أيدي الحكام.. وما الاعتزال إلا مرحلة من مراحل الفكر الإسلامي قد انتهت تماما بعد التحقيق العلمي»[1].

* * *

(١) إمام أهل الحق أبو الحسن الأشعري، عبد القادر محمد الحسين، ص: ٤٩.



المبحث الثاني

الغزالي الطوسي (٥٠٥هـ/١١١١م)

ويشتمل على أربعة مطالب:

المطلب الأول: الغزالي مرجعية فكرية مؤثرة

المطلب الثاني: الشك والحيرة والبحث عن اليقين

المطلب الثالث: موقف الغزالي من الفرق الإسلامية

المطلب الرابع: المعارضة السياسية وموقفه من السلطة



المطلب الأول
الغزالي مرجعية فكرية مؤثرة

يعتبر الغزالي[1] من رجال الفكر الذين أثروا في الحياة الإسلامية والإنسانية، في زمانه، بل كان تأثيره أكبر بعده، حيث أثر فكره على العقل المسلم، فإن أكثر فهومنا وإنتاجاتنا الفكرية السائدة في زماننا الراهن ترجع حسب فهمي جدعان: «إلى ما صاغه مفكرو الإسلام في القرن الخامس الهجري على وجه التحديد»[2]، ويرى الجابري: «إن الماضي، أعني صراعاته السياسية والأيديولوجية ما زالت تحكم فكرنا العربي الإسلامي، على الأقل بمقدار حضور الغزالي في هذا الفكر»[3].

---

(١) أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، الشافعي، حجة الإسلام، ولد بالطايران سنة ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م، كان إمام الفقهاء على الإطلاق في زمانه، ورباني الأمة بالاتفاق، ومجتهد زمانه وعين وقته وأوانه، ومن شاع ذكره في البلاد واشتهر فضله بين العباد، نشأ بطوس، ثم قدم بغداد ودرس بالمدرسة النظامية، توفي بطوس سنة (٥٠٥هـ/ ١١١١م). ينظر: المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور، تقي الدين، الصّرِيْفِيْنِيُّ، الحنبلي (ت:٦٤١هـ)، تحقيق: خالد حيدر، دار الفكر، بدون طبعة، (١٤١٤هـ)، ص: ٧٦. طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين بن السبكي، ص: ٦١٩١. طبقات الشافعيين، ابن كثير (ت:٧٧٤هـ)، تحقيق: أحمد عمر هاشم، محمد زينهم محمد عزب، مكتبة الثقافة الدينية، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م)، ص: ٥٣٣.

(٢) أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، فهمي جدعان، دار الشروق، ط/ ٣، (١٩٨٨م)، ص: ٥٦. «لم يكن إطلاق لقب حجة الإسلام على أبي حامد أمرا عبثا تماما، فإن الثقل الذي كان له منذ بداية القرن السادس الهجري على أفئدة المسلمين من علماء أهل السنة وعامتهم بصورة خاصة لا يكاد يعدله ثقل أي مفكر أو عالم آخر في الإسلام». نفسه: ٥٧.

(٣) التراث والحداثة دراسات.. ومناقشات، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٩٩١م)، ص: ١٧٢-١٧٤.

استطاع رحمه الله أن يفرض هيمنته على المعارف والمدارس الفكرية في عصره، وأن يؤثر عليها، لذلك لقب ب «حجة الإسلام»، وهو لقب يدل على القيمة والسلطة العلمية التي كان يتمتع بها في زمانه، يقول عنه أحد معاصريه الشيخ عبد الغافر بن إسماعيل الفارسي: «أبو حامد الغزالي حجة الإسلام والمسلمين، إمام أئمة الدين ..»[1]، ويقول عنه ابن النجار: «أبو حامد إمام الفقهاء على الإطلاق، ورباني الأمة بالاتفاق، ومجتهد زمانه، وعين أوانه، برع في المذهب والأصول والخلاف والجدل والمنطق، وقرأ الحكمة والفلسفة، وفهم كلامهم، وتصدى للرد عليهم ..»[2].

ووصفه الباحثون والمؤرخون والمستشرقون المشتغلون بفكره، بأنه يمثل مرجعية فكرية أو خطابا مرجعيا في الفكر الإسلامي، فهو «سلطة ليست تعدلها سلطة في تراثنا الإسلامي كله»[3]، ووصفه الندوي بأنه: «من نوابغ الإسلام وعقوله الكبيرة، ومن كبار قادة الفكر الإسلامي، ورجال الإصلاح والتجديد الذين لهم فضل كبير في بعث الروح الدينية، وإيقاظ الفكر الإسلامي، والدعوة إلى حقائق الإسلام وأخلاقه، وفي مقاومة الغزوات

---

(١) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ابن عساكر، ص: ٢٩١. طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين بن السبكي، ٦/ ٢٠٤.

(٢) سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله الذهبي (ت:٧٤٨هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط/ ٣، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ١٩/ ٣٣٥.

(٣) مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي، أنور الزعبي، سلسلة الرسائل الجامعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، دار الفكر، دمشق، ط/ ١، (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، ص: ٣٣.

العقلية التي كانت تجتاح المجتمع الإسلامي والفكر الإسلامي»[1].

يرى الجابري أن الغزالي يختزل الثقافة العربية الإسلامية كلها: «إذا نحن أردنا أن نوجز في عبارة واحدة مكونات فكر الغزالي، أمكن القول، بدون تردد، إنها مكونات الثقافة العربية الإسلامية كلها بمختلف منازعها واتجاهاتها وتياراتها»[2].

حتى آراء العلماء والمفكرين والباحثين السلبية اتجاه الغزالي وفكره، تدل على حجم تأثيره في واقعه، وعلى مدى انتشار فكره وتداوله، الأمر الذي دفع بنقاده وخصومه إلى مواجهة فكره..، لكن يمكننا أن نتساءل عن الأسباب التي بوأت الغزالي هذه المكانة العلمية، ومكنته من هذا التأثير الكبير على الواقع الفكري في زمانه؟.

لا شك أن هذا السؤال طبيعي ومنطقي، لكن الإجابة عنه تتطلب دراسة لنسقية فكره، ولطبيعة الواقع السياسي والاجتماعي والعلمي في

---

(١) رجال الفكر والدعوة، بدوي، ١/ ٢٨٧. «ومهما قيل فيه وقيل عنه، فإن إخلاصه أسمى من أن يشك فيه. وإن علو همته في جميع العلوم والنبوغ فيها، ثم علو همته في طلب الحقيقة واليقين، ثم علو همته في طلب الآخرة وتحقيق غاية الوجود، لا يزال موضع استغراب وتقدير وإكبار من الجميع، وإن ما خلفه من آثار وتراث علمي ثروة علمية إسلامية لا يستهان بقيمتها، ولا ينكر فضلها في عصر من العصور». نفسه.

(٢) التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات، محمد عابد الجابري، ص: ١٦١. «ذلك أن الغزالي لم يكن مرآت انعكست عليها ثقافة عصره وحسب، بل لقد كان أيضا ساحة التقت عندها مختلف التيارات الفكرية والايديولوجية التي عرفها الفكر العربي الإسلامي إلى عهده، وقد استكملت مراحل نموها وأسباب نضجها، فعبرت على لسانه ومن خلال سلوكه وتجربته الفكرية عن مدى تنوعها واتساع آفاقها، عن صراعاتها وتناقضاتها، وأيضا عن بلوغها مرحلة الأزمة». نفسه.

زمانه، ولطبيعة الحلول والإصلاحات التي قدمها لنكسات واقعه: الصراع الفكري، والصراع السياسي..، وهذه في الحقيقة إشكالات منهجية وفكرية تناولها باحثون سابقون بالدراسة، واختلفت آراؤهم وخلاصاتهم في قراءاتها أو تبريرها أو نقدها..

لكن ما لا يمكن الاختلاف حوله هو أن الغزالي كان موسوعيا، كان ملما ومستوعبا لعلوم عصره، كان خطابه إقناعيا وبرهانيا وذوقيا..، حدث العلماء على قدر تخصصهم، وخاطب عموم الناس على قدر عقولهم، واشترك مع السلطة في مواجهة عدو واحد هو الباطنية الإسماعيلية، كما أنه اتفق مع غالب العلماء في مواجهة الفكر الدخيل، وقدم منهجا وخطابا فلسفيا متميزا، خاطب المتكلمين بلغتهم، والفلاسفة بلغتهم، والفقهاء بلغتهم..

خاطب كل طائفة بلغتها، وبلغتها التي تفهمها، فكان مراعيا لمستوى المخاطبين، يقول رحمه الله: «وإن قلت فأي فائدة في مخاطبة الخلق بما لا يفهمون وجوابك أنه قصد بهذا الخطاب تفهيم من هو أهله وهم الأولياء والراسخون في العلم وقد فهموا، وليس من شرط من خاطب العقلاء بكلام أن يخاطبهم بما يفهم الصبيان والعوام»[1].

(١) إلجام العوام عن علم الكلام، الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، راجعها وحققها: إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (٢٠٠١م)، ص: ٣٢٣. «أما العامي المعتقد للبدعة فينبغي أن يدعى إلى الحق بالتلطف لا بالتعصب، وبالكلام اللطيف المقنع للنفس، المؤثر في القلب، القريب من سياق أدلة القرآن والحديث، الممزوج بفن من الوعظ والتحذير، فإن ذلك أنفع من الجدال الموضوع على شرط المتكلمين، إذ العامي إذا سمع ذلك اعتقد أنه نوع صنعة = =

ويقول في بيان اختلاف طرق الإقناع باختلاف القوم المخاطبين: «واعلم أن المدعو إلى الله بالحكمة قوم، وبالموعظة قوم، وبالمجادلة قوم»[1]، وقد استعمل نفس الأمر في تأليف كتبه مراعيا استمالة القلوب إليه، يقول في سبب اختيار منهجه الذي ألف به كتابه «الإحياء»: «المتزيي بزي المحبوب محبوب فلم أبعد أن يكون تصوير الكتاب بصورة الفقه تلطفا في استدراج القلوب»[2].

ومن الأسباب التي أوصلت الإمام الغزالي إلى هذه المرتبة والمنزلة العلمية، وجعلت الباحثين يعتبرونه «مرجعية وسلطة فكرية»، مهيمنة على الخطاب الديني والفلسفي في عصره، وجعلت فكره «اختزالا للثقافة العربية الإسلامية»، يقول زكي الميلاد هي: «الطريقة التي تعامل بها مع العلوم والمعارف والتي شرحها في مقدمة كتابه المنقذ من الضلال»[3]، وهذه الطريقة

= من الجدل تعلمها المتكلم ليستدرج الناس إلى اعتقاده، فإن عجز عن الجواب قدر أن المجادلين من أهل مذهبه أيضا يقدرون على دفعه. فالجدل مع هذا ومع الأول حرام، وكذلك مع من وقع في شك إذ يجب إزالته باللطف والوعظ والأدلة القريبة المقبولة البعيدة عن تعمق الكلام». إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي (ت:٥٠٥هـ)، ١/ ٩٨.

(١) القسطاس المستقيم الغزالي، قدم له وذيله وأعاد تحقيقه: فيكتور شلحت، ماجستير في الأدب، جامعة القاهرة، منشورات دار الشروق، بيروت، لبنان، ط/ ٢، (١٩٨٣م)، ص: ٤١.

(٢) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ١/ ٩٨.

(٣) الفكر الإسلامي في العصر الوسيط من الغزالي إلى ابن تيمية، زكي الميلاد، بحوث الندوة العلمية التي عقدت في حرم جامعة مؤتة في الكرك، بتاريخ: (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م)، (ابن تيمية: عطاؤه العلمي ومنهجه الإصلاحي)، دار ورد الأردنية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، ط/ ١، (٢٠٠٨م)، ص: ٧٤.

هي اقتحامه منذ عنفوان شبابه إلى البحث عن الحق بدراسة كل الفرق والمذاهب الكلامية والصوفية والباطنية والفلسفية ..، للوقوف على ما فيها من حق وباطل، وطلب حقيقة الفطرة، والعقائد العارضة بالتقليد والاتباع..[1].

ويرجع البوطي سر مكانة الغزالي التي نالها دون غيره من العلماء إلى مزيتين: الأولى: لم يكن الغزالي متخصصا في علم واحد، بل كان مشاركا في

(١) يقول الغزالي: «ولم أزل في عنفوان شبابي – منذ راهقت البلوغ، قبل بلوغ العشرين إلى الآن، وقد أناف السن على الخمسين – أقتحم لجة هذا البحر العميق، وأخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذور، وأتوغل في كل مظلمة، وأتهجّم على كل مشكلة، وأتقحم كل ورطة، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة، لأميز بين محق ومبطل، ومتسنن ومبتدع، لا أغادر باطنيا إلا وأحب أن أطلع على باطنيته، ولا ظاهريا إلا وأريد أن أعلم حاصل ظاهريته، ولا فلسفيا إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلما إلا وأجتهد في الإطلاع على غاية كلامه ومجادلته ولا صوفيا إلا وأحرص على العثور على سر صفوته، ولا متعبدا إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته، ولا زنديقا معطلا إلا وأتحسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته. وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديني، من أول أمري، وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعها في جبلتي لا باختياري وحيلتي، وحتى انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت عليّ العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا، إذ رأيت: صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام. وسمعت الحديث المروي عن رسول الله ﷺ حيث قال: «كل مولودٍ يولدُ على الفطرةِ فأبواهُ يُهودانِهِ، وينُصرانهِ، ويُمجِّسَانِهِ»، فتحرك باطني إلى طلب حقيقة الفطرة الأصلية، وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين، والتمييز بين هذه التقليدات، وأوائلها تلقينات، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات، فقلت في نفسي: أولا إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي؟ ..». المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي الطوسي (ت٥٠٥هـ)، حققه وقدم له: محمود بيجو، راجعه: سعيد رمضان البوطي، عبد القادر الأرنؤوط، دار التقوى، سورية، دار الفتح، الأردن، بدون طبعة، بدون تاريخ، ص: ٣٠-٣١.

كل علوم عصره العقلية والنقلية المتداولة في زمانه، إلا علم الحديث الذي اشتغل به في آخر حياته، لكن الموت حال دون إتقانه له، أما الثانية: منهجيته الدقيقة، ومتانة لغته، وبراعته في توظيف اللغة في نقل المعاني إلى ذهن القارئ بدقة علمية عالية[١].

يقول أنور الزعبي في أسباب انتشار وإشهار فكر الغزالي، وهيمنته على الخطاب الديني في زمانه، أن خطابه تميز بمعايير تدليلية إلى حد الإشباع، أطلق عليها بعض المفكرين والدارسين مصطلح «سياسة العلم» بالإضافة إلى «إتقان العلم»، وهذا لم يتوفر إلا في كبار الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء[٢]، مراعيا لمقتضى الخطاب من جهة التبليغ والتوجيه، مؤيدا للسلطة متأيدا بها[٣].

وتراث الغزالي يتسم بالتنوع والثراء، ويرجع الجابري تراثه وإنتاجه العلمي كله، إلى ثلاث كتب وهي: «إحياء علوم الدين» و«تهافت الفلاسفة» و«معيار العلم»، وباقي مؤلفاته إما غير ذات شأن، وإما أن مضمونها يوجد في الكتب الثلاثة المذكورة، وهذه المؤلفات في نظره تحدد مكونات فكر الغزالي، أي تأسيس التصوف، ومهاجمة الفلسفة وإبطال إلهياتها، والدعوة إلى المنطق والإلحاح على اعتباره منهجا وحيدا، والجابري يرى في هذه الدعاوى الثلاث تناقضا، لكنه «كان تناقضا مناضلا فاعلا»، تناقضا على

---

(١) ينظر: شخصيات استوقفتني، البوطي، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سورية، ط/ ٧، (٢٠٠٨م/ ١٤٢٩هـ)، ص: ٧٩-٨٠.

(٢) مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي، أنور الزعبي، ص: ٣١ ... مهد المؤلف لكتابه «بسياسة العلم عند الغزالي».

(٣) نفسه، ص: ٤٧-٤٨.

مستوى الفكر المجرد، أما على المستوى السياسي العملي فقد كانت هذه الدعاوى في وقتها أسلحة اتجاه خصم واحد هو الباطنية الإسماعيلية[١]، بمعنى أن للصراع الفكري والسياسي دور في صياغة فكر الغزالي، كما أن لهذا الصراع أثر في مدى اتساق منظومته الفكرية أو تناقضها.

يرى أنور الزعبي أن ما يميز فكر الغزالي هو الجمع بين خطابات متنوعة، كانت ومازالت أبرز الخطابات في الثقافة العربية الإسلامية، فقد وظف الغزالي كل هذه الخطابات في تشييد بنائه المعرفي، لكن مكمن الإشكال هو أن هذه المدارس الفكرية كانت ومازالت كل واحدة منها ترى الحق في جهتها، متصارعة متنازعة..، وهي خطابات الفقهاء الموسومة بالظنية، وخطابات الفلاسفة والمتكلمين الموسومة بالبرهانية، والخطابات الصوفية الموسومة بالذوقية ..[٢].

لكن أعتقد أن هذا الأمر يحسب للغزالي، ولا يمثل إشكالا، بل هو حل للأزمة الفكرية السائدة حينها، فقد وظف الغزالي هذه الأنماط الخطابية من أجل الإقناع والجمع، مخاطبا كل فكر بفكره، حاول إنتاج خطاب جامع يعتمد على النقد للقناعات الفكرية السائدة، والاجتهاد في طرح البدائل على مستوى المنهج والموضوع، مما ساهم في تضييق دائرة الصراع الفكري.

وقد استفاد الغزالي ممن سبقه كغيره من العلماء يستفيد اللاحق من السابق، وقد ذكر ذلك السبكي بقوله: «عامة ما في الإحياء من الأخبار

---

(١) التراث والحداثة دراسات ... ومناقشات، محمد عابد الجابري، ص: ١٦٩-١٧٢.

(٢) مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي، أنور الزعبي، ص: ٤٩.

والآثار مبدد في كتب من سبقه من الصوفية والفقهاء، ولم يسند الرجل لحديث واحد»[١].

لكن يرى فهمي جدعان أن ما جاء به الغزالي مجرد تطوير لفكرة ألمح إليها الماوردي (ت: ٤٥٠هـ) والمتصوفة قبله، وهي في النهاية تمثل إنحرافا في واقع الأمر، وهذه الفكرة هي: «الجنوح بالحياة الدنيا نحو الآخرة بصورة تتخطى ما تضمنته حقيقة الوحي من أمر تلك الحياة»، إلا أن نظرية الماوردي شاملة متكاملة، لأنها تتحرك بين قطبين اثنين: الله والإنسان، الدنيا والآخرة.. بينهما توازن لا طغيان، أما نظرية الغزالي تتأسس على الخلاص الفردي، فهي نظرية أحادية القطب أي إلهية المركز[٢].

لكن هناك من لا يوافق على هذا التأثر، وجعل الغزالي مجرد تطوير منحرف لفكر من سبقه، يقول الجابري بعد مقارنة فكر الغزالي بفكر علماء سبقوه، مثل: الجويني والشافعي والقشيري والمحاسبي والفارابي وابن حزم: «لعل هذه الأمثلة كافية لإقناعنا بأن فكر الغزالي ليس مجرد استمرار لما قبله، على الرغم من كل الروابط العضوية التي تشده إلى شخصيات ومذاهب سابقة»[٣].

---

(١) غاية الأماني في الرد على النبهاني، أبو المعالي الألوسي (ت:١٣٤٢هـ)، تحقيق: أبو عبد الله الداني بن منير آل زهوي، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط/ ١، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١)، ٢/ ٤٤٧.

(٢) ينظر: أسس التقدم عند مفكري الإسلام، فهمي جدعان، ص: ٥٧.

(٣) التراث والحداثة دراسات ... ومناقشات، محمد عابد الجابري، ص: ١٦٥.

قد يكون ما ذكره فهمي جدعان منطق شائع عن الغزالي، في الأوساط الأكاديمية وعموم الناس، لشهرة قصة حيرته وشكه، ولشهرة كتابه «الإحياء»، جاء في كتابه «جواهر القرآن» ما يدل صراحة على التلازم بين العمل الدنيوي والطريق الأخروي، وأن رؤيته ليست أحادية القطب، يقول: «الدنيا منزل من منازل السائرين إلى الله تعالى، والبدن مرْكَب، فمن ذهل عن تدبير المنزل والمركب لم يتم سفره، وما لم ينتظم أمر المعاش في الدنيا لا يتم أمر التبتل والانقطاع إلى الله تعالى الذي هو السلوك»[1]، فإنه وإن أخذ بالخيار الصوفي على المستوى النظري، أو الفكر المجرد، لم يلتزم به على المستوى العملي، حيث كان طوال حياته على علاقة بالحياة السياسية والاجتماعية والعلمية.

* * *

(١) جواهر القرآن، أبو حامد الغزالي (ت:٥٠٥هـ)، تحقيق: محمد رشيد رضا القباني، دار إحياء العلوم، بيروت، ط/ ٢، (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، ص: ٣٢.

المطلب الثاني
الشك والحيرة والبحث عن اليقين

فبعد دراسته الأولى في خرسان وطوس ونيسابور، انتقل الغزالي إلى بغداد والتحق بالمدرسة النظامية، حيث قادته إليها براعته الجدلية وقوته في المناظرة، وكانت حينها هي -المناظرة- الآلية والميزان الذي توزن به الأفكار والمذاهب في عصره، وكانت هي الطريق المؤدية إلى السلطة الفكرية والشهرة العلمية، وهي التي قادت الغزالي إلى مجلس الوزير نظام الملك، ليختاره الأستاذ الأول في المدرسة النظامية.

لكن بعد دخوله للمدرسة وتدريسه بها وبلغت شهرته الآفاق، على المستوى العلمي والمعرفي، وعلى مستوى السلطة السياسية كذلك، حيث أصبح العالم الأول المقرب من السلطة. إلا أن هذا الوضع سرعان ما تحول عند الغزالي إلى أزمة نفسية وعقلية، شك فيها في العلوم والمعارف، وأراد البحث عن العلم اليقيني، «وهناك أصبح على قناعة بأن التقيد الخارجي بالشريعة ليس كافيا، واستغرق في بحث عن الطريق القويم في الوجود»[1].

ودخل الغزالي مع نفسه في تجربة نقدية عميقة، راجع فيها نفسه وفكره الموروث، والذي سبق له تحصيله والبراعة فيه، وكان هو طريقه للشهرة الذي حقق له التربع على قمة السلطة الفكرية، والتقرب من السلطة السياسية، وقد وثق لهذه التجربة الغزالي بنفسه في كتابه: «المنقذ من الضلال».

(١) تاريخ الشعوب العربية، ألبرت حوراني، ص: ٢٠٤.

يقول البوطي أن سبب إعراض الغزالي عن التدريس في بغداد، والهروب إلى الزهد، هو الصراع الداخلي الذي عاشه الغزالي بين عقله المدافع عن الحق، ونفسه الأمارة الباحثة عن الشهرة، «وعلم أن لا علاج للتخلص من هذا الصراع بما يرضي العقل إلا دواء التربية، يأخذ بها نفسه لتتحول من السعي وراء رعوناتها، إلى الانقياد لسلطان العقل وحكمه»[١].

ويعتبر كتابه «إحياء علوم الدين» الذي ألفه في عزلته وصفا لحالته، وخلاصة التجربة الروحية التي خاضها الإمام مع نفسه طيلة مدة حيرته وشكه، فهو نتاج معاناة عملية صادقة مع الله ومع النفس، لذلك كتب الله له الانتشار، وانتفع الخلق به.

ومما يبين أهمية هذا الكتاب، يرى ألبرت حوراني أن الفكرة المركزية لمشروع الغزالي الفكري أثبتها في كتابيه: «إحياء علوم الدين» -وهو الأهم والأكثر شهرة- و«المنقذ من الضلال»[٢]. ويعتبر الجابري كتاب «الإحياء» أحد الكتب الثلاثة التي تختزل فكر الغزالي، حيث أعاد من خلاله تأسيس التصوف وتكريسه في الفكر الإسلامي[٣].

رجع الغزالي بعد عزلته للتدريس بنظامية نيسابور، لكن رجوعه لم يكن على الحالة التي كان عليها في بغداد، حيث كان ينشر العلم الذي به يكتسب

---

(١) شخصيات استوقفتني، البوطي، ص: ٩٢.

(٢) ينظر: تاريخ الشعوب العربية، ألبرت حوراني، ص: ٢٠٤.

(٣) ينظر: التراث والحداثة دراسات ... ومناقشات، محمد عابد الجابري، ص: ١٦٩-١٧٢.

الجاه، أما الآن فقد رجع ليدعو إلى العلم الذي به يترك الجاه، فتغيرت نيته وقصده وأمنيته رحمه الله[1].

وقد وجد في التصوف هذا اليقين الذي كان يبحث عنه، لكن بهذا التحول والانتقال إلى التصوف وقع الاحتفاء بهذا الفن في الفكر الإسلامي، فاقتناع الغزالي به، ومدافعته عنه علميا وعمليا، كان سبب انتشاره واعتناقه من طرف السواد الأعظم، وقد انتقد الغزالي على ذلك من طرف العديد من العلماء، والمختصين من أمثال فهمي جدعان، لكن على العكس من ذلك سانده البوطي، وأعطى الجابري مبررات لذلك[2]، حيث اعتبر تحول الغزالي هذا لأغراض سياسية، لدعم الدولة السلجوقية، ولتجريد التصوف الباطني من طابعه السياسي.

***

(١) ينظر: المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي، ص: ٨١-٨٢.

(٢) وصف زكي الميلاد تبريرات الجابري: «تفسيرا توظيفيا وأيديولوجيا لا يخلو من تكلف». الفكر الإسلامي في العصر الوسيط من الغزالي إلى ابن تيمية، زكي الميلاد، (ابن تيمية: عطاؤه العلمي ومنهجه الإصلاحي)، ص: ٨٢.



المطلب الثالث
موقف الغزالي من الفرق الإسلامية

كان رحمه الله تعالى منصفا محققا، لا ينتقد مذهبا من المذاهب، ولا علما من العلوم، حتى يتبحر فيه ويطلع على دقائقه، بل حتى يفوق ويتجاوز أعلم الناس في ذلك العلم، يقول في «المنقذ من الضلال»: «فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والإطلاع على كنهه رمى في عماية»[1]، فكان نقده واعتراضه رحمه الله تعالى عن علم وإنصاف.

ابتدأ الإمام الغزالي كتابه «المنقذ» بمقدمة، شرع فيها بإصدار أحكام واضحة، ومواقف قوية، حول الفرق الأربعة التي قال بأن الحق لا يعدوها، فعبر بعبارات توضح موقفه من كل فرقة فرقة: قال رحمه الله بأنه سيحكي ما استفاده من المتكلمين، وما كرهه وبغضه من الباطنية «أهل التعليم» القاصرين عن درك الحق بتقليد الإمام، وما حقره من الفلاسفة وما عابه عليهم، وما ارتضاه آخرا من طريقة التصوف.

ومن أجل طلب حقيقة الفطرة، وحقيقة العقائد العارضة، والتمييز بين الحق والباطل، أول ما بدأ به الغزالي هو طلب حقيقة العلم والمعرفة، فأول سؤال طرحه على نفسه هو: ما هي حقيقة العلم والمعرفة؟، فأجاب قائلا: «فظهر لي: أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا،

(١) المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي الطوسي، ص: ٤١.

لا يبقى معه ريب، ولا يفارقه إمكان الغلط والوهم .. ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فهو ليس بعلم يقيني»[1].

أولاً: موقفه من الباطنية الإسماعيلية:

ومن الفرق التي شغلت تفكير الإمام الغزالي، وألف في نقدها والاعتراض عليها، فرقة الباطنية، وهي فرقة سلكت سياسة التحايل على الدين حسب رأي الغزالي، من أجل هدمه ونصرة معتقدات وأديان سابقة عليه، واسترجاع سلطتها الدينية والفكرية، والتلاعب بأحكام الدين وشعائره، يقول في السبب الباعث لهم على ذلك: «الانسلال من الدين كانسلال الشعرة من العجين»، ويسترسل قائلا في بيان تحايلهم، وطريقة نسج خطابهم ومعتقداتهم، وخداع العامة وضعاف العقول من المسلمين، إلى أن يقول: «ومقصدهم بذلك كله الملك والاستيلاء والتبسط في أموال المسلمين وحريمهم والانتقام منهم فيما اعتقدوا فيهم وعاجلوهم به من النهب والسفك وأفاضوا عليهم من فنون البلاء، فهذه غاية مقصدهم ومبدأ أمرهم، ويتضح لك مصداق ذلك بما سنجليه من خبائث مذهبهم وفضائح معتقدهم..»[2].

---

(١) المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي الطوسي، ص: ٣٢.

(٢) فضائح الباطنية، الغزالي (ت:٥٠٥هـ)، حققه وقدم له: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، الجمهورية العربية المتحدة، وزارة الثقافة والإرث القومي، القاهرة، بدون طبعة، (١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م) ص: ١٨-٢٠.

ألف الغزالي كتابه «فضائح الباطنية» أو «المستظهري»، بطلب من المستظهر بالله، يقول الغزالي: «خرجت الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم في تصنيف كتاب في الرد على الباطنية»[1]، رد فيه على الباطنية، وفضح مزاعمهم وأباطيلهم، دفاعا عن منهج وفكر أهل السنة والجماعة، والكتاب «مشتمل على الكشف عن بدعهم وضلالاتهم، وفنون مكرهم واحتيالهم، ووجه استدراجهم عوام الخلق وجهالهم..»[2].

وقد كانت «الباطنية» حركة سرية في ظل الدولة العباسية، راح ضحيتها كثير من رجالات الدولة، حتى كان العالم أو القائد أو الوزير ..، إذا نام هل يصبح سالما أم يقتل أو يختطف بسبب إرهاب «الباطنية»، «واغتيلت نفوس كان غناؤها للإسلام عظيما، كنظام الملك الطوسي، وفخر الملك»[3].

يقول ابن الجوزي: «واستفحل أمرهم بأصبهان فلما مات الملك شاه وآل الأمر إلى أنهم كانوا يسرقون الإنسان ويقتلونه ويلقونه في البئر وكان الإنسان إذا دنا وقت العصر ولم يعد إلى منزله أيسوا منه»[4].

---

(١) فضائح الباطنية، الغزالي (ت:٥٠٥هـ)، ص: ٣.

(٢) نفسه.

(٣) ينظر: رجال الفكر والدعوة، ١/ ٢١٥.

(٤) تلبيس إبليس، ابن الجوزي (ت:٥٩٧هـ)، (رسالة دكتوراه)، تحقيق: أحمد بن عثمان المزيد، إشراف: عبد الرحمن بن ناصر البراك، دار الوطن، الرياض، ط/ ١، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م)، ص: ٦٥٥.

ثانياً: موقفه من علم الكلام:

انتقد علم الكلام، وهو متكلم أشعري، مؤسس طريقة المتأخرين الكلامية الأشعرية[1]، بدأ الإمام الغزالي بعلم الكلام وحصله وانتقده يقول: «إني ابتدأت بعلم الكلام، فحصّلته، وعقلته، وطالعت كتب المحققين منهم، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف فصادفته علما وافيا بمقصوده، غير واف بمقصودي»[2].

ذهب الغزالي إلى أن العوام ليسوا في حاجة إلى البراهين والحجج العقلية لإثبات وتوثيق إيمانهم، بل قد يضرهم الاشتغال بالجدل الكلامي، لذلك ينبغي حصر هذا العلم بين المتخصصين دون العامة، والضنانة بالعلم عن غير أهله، وألف في ذلك كتابه -وهو آخر ما ألف- «إلجام العوام عن علم الكلام».

فرغم إيمانه بالبرهان في الإقناع، إلا أن العامة ينبغي أن يؤخذوا بالطرق الإقناعية الأخرى، بما يحقق لهم الطمأنينة القلبية، يقول في ذلك: «فلا ينبغي أن يشافه بالأدلة المحررة على مراسم الجدال»[3].

---

(١) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ابن خلدون، ص: ٥٩٠.

(٢) المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي الطوسي، ص: ٣٩.

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي (ت:٥٠٥هـ)، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م)، ص: ١٥.

وفي نقدهم يقول: إنهم «اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطرهم إلى تسليمها، إما التقليد، أو إجماع الأمة، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار وكان أكثر خوضهم في استخراج تناقضات الخصوم، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئا أصلا، فلم يكن الكلام في حقي كافيا، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافيا»[1].

يقول الغزالي -مخاطبا تلميذه-: في نقد التعصب المذهبي والتكفير في علم الكلام، وحصر الحق في قول إمام بعينه أشعري أو معتزلي أو حنبلي أو غيرهم، ويرد رغم أشعريته دعوى حد الكفر في مخالفة المذهب الأشعري، أو غيره من المذاهب الكلامية الأخرى، وتساءل هل الحق تابع للسبق في الزمان، أم للفضل والعلم؟، «فبأي ميزان ومكيال قدّر درجات الفضل حتى لاح له أن لا أفضل في الوجود من متبوعه ومقلده؟»[2].

واعتبر هذا المسلك مفض إلى الكفر والتناقض: «ولعلك إن أنصفت علمت أن من جعل الحق وقفا على واحد من النظار بعينه، فهو إلى الكفر والتناقض أقرب. أما الكفر: فلأنه نزله منزلة النبي المعصوم من الزلل الذي لا يثبت الإيمان إلا بموافقته. ولا يلزم الكفر إلا بمخالفته. وأما التناقض: فهو أن كل واحد من النظار يوجب النظر، وأنك لا ترى في نظرك إلا ما رأيت،

(١) المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي الطوسي، ص: ٣٩-٤٠.

(٢) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، الغزالي (ت:٥٠٥م)، قرأه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمود بيجو، ط/ ١، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م)، ص: ١٩-٢١.

وكل ما رأيته حجة. وأي فرق بين من يقول: قلدني في مذهبي، وبين من يقول قلدني في مذهبي ودليلي جميعا، وهل هذا إلا التناقض؟»[1].

ثالثاً: موقفه من الصوفية:

والغزالي ينتقد الصوفية ويدعوهم إلى التصوف المؤسس على العقلانية البرهانية بقوله: «كلام المتصوفة أبدا يكون قاصرا فإن عادة كل واحد منهم أن يخبر عن حال نفسه فقط ولا يهمه حال غيره فتختلف الأجوبة لاختلاف الأحوال»[2]، فالتصوف عنده لا يكون إلا بالمعرفة: «فالمعارف هي الأصول وهي تورث الأحوال والأحوال تثمر الأعمال»[3].

وانتقد الطرطوشي (ت:٥٢٠هـ) الغزالي في رسالته إلى ابن المظفر، واتهامه فيها بأنه تصوف..، وهجر العلوم وأهلها..، ودخل في علوم الخواطر ووساوس الشيطان، وشابها بآراء الفلاسفة، ورموز الحلاج، وطعن في الفقهاء والمتكلمين[4]. واشتهر المغاربة بكثرة الردود عليه، ولهم مصنفات في ذلك، وممن انتقده كذلك الإمام المازري المالكي (ت:٥٣٦هـ)، وقاضي الجماعة ابن حَمْدين القرطبي (ت:٥٠٨هـ)[5].

---

(١) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، الغزالي، ص: ٢٢-٢٣.

(٢) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ٤/ ٤٢.

(٣) نفسه، ٤/ ٦٢.

(٤) سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله الذهبي (ت:٧٤٨هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط/ ٣، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ١٩/ ٣٣٩.

(٥) نفسه، ١٩/ ٣٣٠-٣٣٢.

والغزالي كان عالما كبيرا يبحث عن الحقيقة، ويحاكم المذاهب الفكرية والفلسفية التي كانت في عصره، وانتهى أمره إلى حيرته وشكه -سبق الكلام عن حيرته وشكه-، وتوقفه عن التدريس، واعتزاله الخلق لمدة ستة أشهر انتهى فيها إلى التصوف ..، وما حصل للغزالي يدل على إدراكه سوء الحال في زمانه، لكنه لم يتمكن من إصلاح حال الحكم في زمانه، فهرب منهم ومن دنياهم إلى أحضان التصوف، مع العلم أن هذا لا يمكن أن يكون حلا، لأنه يصرف الناس عن الدنيا إلى الآخرة، وهذا من الفساد الذي وقع فيه المسلمون قبل زمن الغزالي كذلك، فكان لاحتضان الغزالي للتصوف أثر كبير على المسلمين بعده، لأنه كان عالما كبيرا، وكان أشعريا، وعموم أهل السنة كانوا أشعريين، ويقدرون مكانة الغزالي العلمية، فأصبح الإسلام بعد الغزالي دينا صوفيا، بعد أن كان التصوف قبله دينا لطائفة معينة، لكن الغزالي لم يقع فيما وقع فيه الصوفية قبله، من دعاوى وحدة الوجود وغيرها من الدعاوى، لأنه كان عالما كبيرا[1].

وتأثرا بالتصوف الذي اختاره الغزالي لم يسجل له التاريخ أي موقف من الحروب الصليبية سنة (٤٩٠هـ/ ١٠٩٥م)، التي واجهت العالم الإسلامي، فلم يصدر فتوى بالجهاد ضد هذا الخطر الصليبي، ولم يشارك إلى جانب المسلمين في رد هذا الخطر، فكانت هذه المسألة من المسائل التي انتقد عليها الغزالي، فهو وإن تصدى بحزم وشدة للغزو الفكري والثقافي بمنهج علمي متين وقوي، إلا أنه تخلف عن المواجهة العملية الميدانية.

(١) ينظر: المجددون في الإسلام، الصعيدي، ص: ١٣٨-١٤٠.

ومن العلماء من برر هذا الموقف، ورد على منتقديه، ومنهم الباحث الإيراني عبد الحسين زرين كوب، والدكتور البوطي، يدافع الشيخ البوطي رحمه الله على الغزالي، ويرد شبهة من انتقد عدم مشاركة الغزالي في رد الغزو الصليبي على العالم الإسلامي في عصره، وأنه لم يقاتل بالسلاح مع من قاتل من المسلمين آنذاك، بقوله: «تمنيت لو يكون هؤلاء الناقدون أو بعضهم أعضاء في حركة حماس أو الجهاد الإسلامي في فلسطين، أو من المقاتلين مع حزب الله في لبنان، إذن لشممت من كلامهم رائحة الصدق والإخلاص»[1].

ثم يتساءل: «ثم ما هو السبب الذي يدعوهم إلى أن يخصوه هو بهذا النقد، من دون الأئمة الكثيرين من أمثاله، ممن عاصروا الغزو الصليبي، وكانوا منصرفين إلى أعمالهم وجهودهم العلمية والتعليمية التي أقامهم الله فيها، من أمثال إمام الحرمين الجويني، والقاضي أبي بكر بن العربي، والعز بن عبد السلام، وابن رشد أبي الوليد، وأبي بكر الطرطوشي، وعبد الله بن قدامة، والإمام المازري ..، وكثيرين من أمثالهم من جلة الأئمة العلماء الفضلاء المشهود لهم بالإمامة في العلم والعمل والسلوك؟»[2].

قلت في خاطري وأنا أطالع هذا الرد والانتصار للغزالي -مع العلم أن هذا الرد من البوطي رحمه الله غير مقنع-: هل من منتصر للشيخ البوطي رحمه الله في موقفه من ثورة شعبه ضد الظلم والاستبداد في سوريا اليوم؟.

(١) شخصيات استوقفتني، البوطي، ص: ١١٣.

(٢) نفسه، ص: ١١٤.

لكن أعتقد أن هذا الموقف ينسجم مع ما كان يعيشه الغزالي من عزلة روحانية، كان همه حينها هو الخلاص الفردي، كان انشغاله بإصلاح نفسه ومراجعة منطقه ومنهجه العلمي، وبحثه عن اليقين، أقوى من انشغاله بالشأن العام.

رابعاً: موقفه من الفلسفة والمنطق:

أما موقفه من الفلسفة والفلاسفة فهو من أكثر المسائل إثارة للجدل في واقعنا الإسلامي، نشأ عنها صراع فكري كبير، أثر بلا شك على الواقع الفكري والثقافي في عالمنا الإسلامي، كما أثر على علاقتنا بثقافة الآخر وفكره، فنشأت في واقعنا الإسلامي مدرستين على الأقل: «المدرسة الغزالية» و«المدرسة الرشدية»، مدرسة تنتصر للغزالي في نقده أو نقضه للفلسفة، أو على حد تعبير البعض «موت الفلسفة»، بناء على ما قرره في كتابه: «تهافت الفلاسفة»، ومدرسة تنتصر لابن رشد في نقده لشيخه الغزالي، ورده على «تهافت الفلاسفة» ب«تهافت التهافت»، والانتصار للفلسفة، ودعم منهجه في الجمع بين الشريعة والحكمة، في «فصل المقال»، هذا الواقع أنتج موقفين متصارعين حول الفكر الدخيل.

لكن الغزالي انطلاقا من منطقه، ومنهجه العلمي، وإنصافه الأخلاقي، لم يكن مدعيا على الفلسفة، بل كان خبيرا ومطلعا على «مقاصد الفلاسفة» قبل مناقشة ونقض «تهافت الفلاسفة»، يقول البهي عن كتاب «مقاصد الفلاسفة» الذي يجعله الغزالي: «تمهيدا لكتابه: «تهافت الفلاسفة» يوضح

في غير لبس: مدى فهم الغزالي للفكر الإغريقي، ثم مدى فهمه أيضا لعملية التوفيق التي قام بها المسلمون»[1]، ويرى الجابري في مقارنة الغزالي بشيخه الجويني في الرد على الفلسفة، أن الغزالي كان رده على الفلاسفة ردا فلسفيا داخليا متينا، على خلاف أستاذه الجويني فقد كان رده كلاميا خارجيا ومهلهلا[2].

فقد قسمها رحمه الله إلى أقسام: «الطبيعيات» و«المنطقيات» و«الرياضيات» و«السياسة» و«الأخلاق»، و«الإلهيات»، لكن الإشكال الأكبر عنده يتجلى في «الإلهيات»، يقول: «أما الإلهيات: ففيها أكثر أغاليطهم، فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق»[3]، بمعنى أن انتقاد الغزالي يتوجه أساسا إلى الإلهيات، أما الأقسام الأخرى فإنه يرى أنها لا تتعارض مع الإسلام، ولم يتعرض لها الوحي بالنفي أو الإثبات.

وينبه إلى أنه لا ينبغي أن يؤدي بنا الانبهار بالدقة العقلية للثقافة الدخيلة في «الرياضيات» و«المنطقيات»، إلى اعتقاد هذه الدقة في كل علومهم وفلسفاتهم، فنأخذ عنهم كل ما يبلغنا منهم، اعتقادا منا أنهم أهل حق يقيني، فهو رحمه الله وإن كان موقفه وسطا في قبول ثقافة الآخر، ولم يرفضها تماما كما فعل بعض العلماء، إلا أنه ميز بين العلوم الصورية كـ«المنطق»

(١) الفكر الإسلامي في تطوره، محمد البهي، ص: ١٨.

(٢) ينظر: التراث والحداثة دراسات ... ومناقشات، محمد عابد الجابري، ص: ١٦٢.

(٣) المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي الطوسي، ص: ٤٩.

و«الرياضيات»، و«العلوم الطبيعية»، و«الإلهيات» التي قد تكون مزيجا بين الحق والباطل.

لكن الغزالي رغم موقفه الوسط من المنطق، إلا أنه لم يستعمل كلمة «منطق» في عناوين كتبه المنطقية مثل «معيار العلم» و«محك النظر»، وذلك بسبب كراهية العامة لهذا العلم، بل لكل العلوم الفلسفية، ورفضها وتحريمها من طرف علماء معتبرين، وكأن الغزالي يريد بهذا الإجراء تجنب الصراع من جهة، واستمالة الناس لقراءة كتبه، وتوجههم نحو المضمون إذا رفضوا اللفظ والشكل.

ويجمع البوطي رؤية الغزالي في نقده للفلسفة من خلال كتابه «تهافت الفلاسفة» بقوله: «إن الفلسفة تحمل العقل أكثر مما يحتمل، وتزج به إلى ما وراء حدود قدراته، ولاسيما بصدد الوصول إلى كنه الحقائق الإلهية، والغزالي إذ يؤكد هذا يجعل من العقل ذاته شاهدا على ذلك، ويثبت بدليل منطقي باهر أن الإسراف في جر العقل إلى متاهات ما وراء الطبيعة، يوقع صاحبه لا محالة في قدر كبير من اللاعقلانية، إذ يتخلى العقل عنه، ويتركه وحيدا في بيداء الأخيلة التي يقيمها على الوهم، ظنا منه بأنه إنما يبنيها ويقيمها على العقل ..»[1].

يرى الغزالي أن الإشكال بين المذاهب الفلسفية المتناقضة والمتصارعة بدءا بإخوان الصفا، والباطنية، والفلاسفة الإسلاميين، والفلاسفة الإلهيين

---

(١) شخصيات استوقفتني، البوطي، ص: ٩٦.

من قبلهم، والفلاسفة الطبيعيين، «يكمن في الجهل بكيفية استعمال الميزان، لا بصلاحية الميزان ذاته .. وهكذا انتهى الشك وانبلجت له شمس الحقيقة عندما اكتشف أن النور الذي ينبغي أن يصاحب الميزان العقلي عند عملية الإدراك، والذي يشبه تماما النور المتكافئ (وهو الوحي الرباني أو الإلهام العلوي) الذي ينبغي أن يصاحب العين عند عملية الإبصار، غير مستعمل ولا معتمد لدى سائر تلك المذاهب والنحل. وما لم يستعن الباحث في آفاق الكون بهذا النور الرباني، فلن يتحرر من اضطرابات شكوكه أو من ظنونه التي ستظل تأخذه وترده»[1].

فقد كان لكتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة» حسب الجابري أثر كبير في صد الفكر العربي الإسلامي عن الفلسفة، وذلك بسبب تكفيره الفلاسفة في مسائل وتبديعهم في أخرى، فإنه «كتاب وحيد وفريد في الثقافة العربية الإسلامية، لم يؤلف مثله قبل الغزالي ولا بعده». كما أن لكتابه «الإحياء» أثر كبير في توجيه الناس نحو التصوف، «فقد ضرب الغزالي الفلسفة ضربة قاضية لم تقم لها بعده قائمة»[2]، بمعنى أن «التهافت» أمات الفلسفة، و«الإحياء» أحيا التصوف.

يقول تاج الدين السبكي في بيان دور الإمام الغزالي في الرد على الفلاسفة: «جاء والناس إلى رد فِرْية الفلاسفة أحوج من الظلماء لمصابيح السماء وأفقر من الجدباء إلى قطرات الماء فلم يزل يناضل عن الدين الحنيفي

(١) شخصيات استوقفتني، البوطي، ص: ٩٨.

(٢) التراث والحداثة دراسات ... ومناقشات، محمد عابد الجابري، ص: ١٧٠-١٧١.

بجلاد مقاله ويحمى حوزة الدين ولا يلطخ بدم المعتدين حد نصاله حتى أصبح الدين وثيق العرى وانكشفت غياهب الشبهات وما كانت إلا حديثا مفترى»[1].

فقد اعتمد المنطق والبرهان وأعلى من شأنه، حتى أدخله في الشرعيات، وقد أكد هذا ابن تيمية بقوله: «بسبب ما وقع منه في أثناء عمره وغير ذلك صار كثير من النظار يدخلون المنطق اليوناني في علومهم حتى صار من يسلك طريق هؤلاء من المتأخرين يظن أنه لا طريق إلا هذا»[2].

ربط بين المعرفة والمنطق الأرسطي، فقد صدر كتابه المستصفى بمقدمة في المنطق قال عنها: «هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا»[3]. ويقول في دفاعه عن المنطق: «المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيا وإثباتا بل هي النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان، وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه .. وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر، بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة .. وأي تعليق لهذا بمهمات الدين حتى يجحد وينكر؟، فإذا

(١) طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين بن السبكي، ٦/ ١٩٣.

(٢) الرد على المنطقيين، المسمى أيضا نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان، ابن تيمية (ت:٧٢٨)، قدم له: سليمان الندوي، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين الكبتي، مراجعة: محمد طلحة بلال منيار، مؤسسة الريان، ط/ ١، (١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)، ص: ٢٤٢. ينظر: فصل «الإمام الغزالي وعلم المنطق»، نفسه، ص: ٢٣٨.

(٣) المستصفى، أبو حامد الغزالي (ت:٥٠٥هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط/ ١، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م)، ص: ١٠.

أنكر لم يحصل من إنكاره عند أهل المنطق إلا سوء الاعتقاد في عقل المنكر، بل في دينه الذي يزعم أنه موقوف على مثل هذا الإنكار»[1].

فهو يعلي من شأن الحقائق البرهانية، والبرهان الحقيقي عنده هو الذي يقود إلى اليقين «البرهان الحقيقي ما يفيد شيئا لا يتصور تغيره، ويكون ذلك بحسب مقدمات البرهان فإنها تكون يقينية أبدية، لا تستحيل ولا تتغير أبدا»[2]، «البرهان الحقيقي ما يفيد اليقين الضروري الدائم الأبدي الذي يستحيل تغييره»[3]، وهذا البرهان الذي يؤسس له لا يدركه إلا أكابر العلماء، لكن الإشكال الذي يعترض الدارس لفكر الغزالي هو: هل يمكن تحقيق هذا اليقين في العلوم؟، وأي العلوم يمكن أن يتحقق فيها هذا اليقين؟، وهل يمكن تحقيقه في علم السلوك الذي انتصر له وجعله «المنقذ من الضلال»؟.

وقد انتقد الغزالي في عكوفه على الفلسفة ودراستها وانتقاد أهلها، كما انتقد على الإعلاء من شأن المنطق وجعله «معيار العلم»، ومن أبرز العلماء الذين اعترضوا عليه: ابن الصلاح، انتقده في جعله المنطق ميزان العلم، يقول: في كلامه عن الفلسفة والمنطق: «الفلسفة أُسُّ السَّفَهِ والانحلالِ .. واستعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية من المنكرات

---

(١) المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي الطوسي، ص: ٤٨-٤٩.

(٢) معيار العلم في فن المنطق، الغزالي (ت:٥٠٥هـ)، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، بدون طبعة، (١٩٦١م)، ص: ٢٤٥.

(٣) نفسه، ص: ٢٥٥.

المستبشعة، والرقَاعَاتِ المستحدثة، وليس بالأحكام الشرعية -ولله الحمد- افتقار إلى المنطق أصلا، هو قعَاقعُ قد أغنى الله عنها كل صحيح الذهن ..»[1]، لكن هذا النقد للمنطق من طرف ابن الصلاح قد يعطينا فهما آخر لموقفه من المنطق، إذا تأملنا كلامه هذا، يقول: «إذ كل صحيح الذهن منطقيّ بالطبع، وكم من إمام ما رفع بالمنطق رأسا»[2].

وانتقده ابن العربي، وله قولة مشهورة: «شيخنا أبو حامد بلع الفلاسفة، وأراد أن يتقيأهم، فما استطاع»[3]، ورواها ابن تيمية عن ابن العربي بعبارة أخرى قال: «شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منه فما قدر»[4].

ويقول الألوسي في رد ابن السبكي على الاعتراضات التي وجهت للغزالي: «إن ابن السبكي أجاب عن بعض ما اعترض به المازري والطرطوشي بأجوبة ارتكب التعسف فيها كما هي عادته من التعصب لأهل مذهبه»[5]، وقد

(١) سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله الذهبي (ت:٧٤٨هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط/ ٣، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ٢٣/ ١٤٣.

(٢) نفسه، ١٩/ ٣٢٩.

(٣) نفسه، ١٩/ ٣٢٧.

(٤) الرد على الشاذلي في حزبيه، وما صنفه في آداب الطريق، ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ)، تحقيق: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، مكة، ط/ ١، (١٤٢٩هـ)، ص: ٤١.

(٥) غاية الأماني في الرد على النبهاني، أبو المعالي الألوسي (ت:١٣٤٢هـ)، تحقيق: أبو عبد الله الداني بن منير آل زهوي، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط/ ١، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١)، ٢/ ٤٤٧.

ذكر البوطي الانتقادات التي وجهت للغزالي ورد عليها منتصرا ومؤيدا له، ضد خصومه ومنتقديه[1].

ومثله موقف ابن تيمية وقد ألف في الرد على الفلسفة والمنطق، وتاج الدين السبكي خاصم الفلسفة والمنطق، وأما السيوطي فقد ترك المنطق وكرهه تأثرا بابن الصلاح، يقول عن نفسه: «وقد كنت في مبادئ الطلب قرأت شيئا في علم المنطق، ثم ألق الله كراهته في قلبي. وسمعت أن أبي الصلاح أفتى بتحريمه فتركته لذلك، فعوضني الله تعالى عنه علم الحديث الذي هو أشرف العلوم»[2].

لكن في الحقيقة لقد كان موقف الغزالي وسطا بخصوص علوم الأوائل، لم يرفضها كلها، ولم يقبلها كلها، بل اعتمد منهج الانتقاء بما يوافق منطق الوحي، فكان بذلك مخالفا لغيره من العلماء الذين حرموا الاشتغال بهذه العلوم، ودراستها وتدريسها، بل حتى الاعتراض على أصحابها والرد عليهم، لأن في ذلك نشر لهذه العلوم والمعارف، يقول زكي نجيب محمود أن الغزالي كان ينادي إلى: «وجوب التدبر والتريث، فما كل علوم الأوائل حقيقة

---

(١) ينظر الانتقادات التي وجهت للغزالي ورد البوطي عليها في: شخصيات استوقفتني، البوطي، ص: ١٠١.

(٢) حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، جلال الدين السيوطي (ت:٩١١هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراه، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، ط/ ١، (١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م)، ١/ ٣٣٩. ينظر للاستزادة: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية دراسات لكبار المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط/ ٢، (١٩٤٦م).

بالرفض، فمنها علم الرياضة، ومنها علم المنطق، وهما علمان صوريان لا دخل لهما بعلم العقيدة الدينية»[١].

وينتقد الصعيدي على الغزالي في هذا السياق تكفيره للفلاسفة، فقد حكم بكفرهم، مع أنهم كانوا يرون أن الفلسفة لا تنافي الإسلام، وما ذهبوا إليه من التوفيق بين الإسلام والفلسفة كان اجتهادا منهم، والمجتهد إن أصاب فمأجور وإن أخطأ فمعذور، فقد وقف الغزالي على نواحي الضعف في الفلسفة، لكنه عوض أن يقوم بإصلاحها، قضى عليها في المشرق، ولو أنه قام بإصلاحها لحاز قصب السبق على فلاسفة أوروبا في العصر الحديث، وقد كان جديرا بهذا الإصلاح، لأنه كان أعرف بالفلسفة من غيره، فلم يحاربها عن جهل، لكن مغالاته في التصوف جعلته يعتبره الطريق الوحيد للوصول إلى الحقيقة، فساء ظنه بالفلسفة، فحاربها، وأضاع فرصة ثمينة على المسلمين، فوقع الجمود في الفلسفة وفي الدين كذلك[٢].

❊ ❊ ❊

(١) تجديد الفكر العربي، زكي نجيب محمود، دار الشروق، ط/ ٩، (١٩٩٣م)، ص: ١٦٧.

(٢) المجددون في الإسلام، الصعيدي، ص: ١٣٨-١٤٠.



المطلب الرابع
المعارضة السياسية وموقفه من السلطة

الغزالي «حجة الإسلام» كان مهموما بنصيحة الملوك، وتوجيه الإرشاد لهم، وقد صنف في التوجه بالنصح للسلطان محمد بن ملكشاه السلجوقي كتاب: «التبر المسبوك في نصيحة الملوك»، ومن نصائحه ووعظه له: «اعلم يا سلطان العالم أن الدنيا منزلة وليست بدار قرار، والإنسان مسافر فأول منازله بطن أمه وآخر منازله لحد قبره، وإنما وطنه وقراره ومكثه واستقراره بعدها»[(1)].

فهي نصيحة وموعظة بليغة في الحذر من مباهج الدنيا، وعدم الاغترار بها، وتذكر الآخرة والمصير إليها، لأن هذا هو ميزان النباهة واليقظة للحاكم، لحمايته من الاستبداد وظلم الناس، والاستغناء بالسلطة والمال عن مراقبة المصير واحتياجات الرعية.

وجاء في كتابه «أيها الولد» ينصح الغزالي تلميذه «لا تخالط الأمراء والسلاطين ولا ترهم لأن رؤيتهم ومجالستهم ومخالطتهم آفة عظيمة، ولو ابتليت بها دع عنك مدحهم وثناءهم، لأن الله تعالى يغضب إذا مدح الفاسق والظالم، ومن دعا لطول بقائهم فقد أحب أن يعصى الله في أرضه..» [(2)].

---

(١) التبر المسبوك في نصيحة الملوك، الغزالي الطوسي (ت:٥٠٥هـ)، ضبطه وصححه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م)، ص: ٣٠.

(٢) أيها الولد، الغزالي، تحقيق وتعليق وتقديم بمبحث عن: «آداب المتعلم والعالم»: علي محيي الدين علي القرة داغي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط/ ٤، (١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م)، ص: ١٤٤.

قدم النقد اللازم للحكام وأنكر عليهم مخافتهم للشرع وظلمهم للرعية، امتثالا لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ﴾ (هود:١١٣)، يقول الندوي: «انتقد الملوك والأمراء بشجاعة وأنكر عليهم مظالمهم وأعمالهم المخالفة للشرع وقوانينهم المعارضة للدين»[(١)].

انتقد الإمام الغزالي سلاطين عصره، وهو يعلم تمام العلم عواقب ذلك في زمن الحكم الفردي والاستبداد وظلم الحكام، انتقدهم في سياستهم المالية واعتبر أموالهم حرام: «إن أموال السلاطين في عصرنا حرام كلها أو أكثرها، وكيف لا والحلال هو الصدقات والفيء والغنيمة لا وجود لها، وليس يدخل منها شيء في يد السلطان، ولم يبق إلا الجزية وأنها تؤخذ بأنواع من الظلم لا يحل أخذها به، فإنهم يجاوزون حدود الشرع في المأخوذ والمأخوذ منه والوفاء له بالشرط، ثم إذا نسبت ذلك إلى ما ينصب إليهم من الخراج المضروب على المسلمين، ومن المصادرات والرشا وصنوف الظلم لم يبلغ عشر معشار عشيره ..» [(٢)].

وكان العلماء يستدلون على جواز قبول أعطيات السلاطين، بقبول بعض علماء السلف أموال السلاطين وأعطياتهم، يقول الغزالي في بيان الفرق بين سلاطين ذلك الزمان وسلاطين عصره: «أن الظلمة في العصر الأول لقرب عهدهم بزمان الخلفاء الراشدين كانوا مستشعرين من ظلمهم،

(١) رجال الفكر والدعوة، الندوي، ١/ ٢٦٨.

(٢) إحياء علوم الدين، الغزالي، ٢/ ١٣٩.

ومتشوفين إلى استمالة قلوب الصحابة والتابعين، وحريصين على قبولهم عطاياهم وجوائزهم، وكانوا يبعثون إليهم من غير سؤال وإذلال، بل كانوا يتقلدون المنة بقبولهم ويفرحون به، وكانوا يأخذون منهم ويفرقون، ولا يطيعون السلاطين في أغراضهم، ولا يغشون مجالسهم، ولا يكثرون جمعهم، ولا يحبون بقاءهم بل يدعون عليهم، ويطلقون اللسان فيهم، وينكرون المنكرات منهم عليهم، فما كان يحذر أن يصيبوا من دينهم بقدر ما أصابوا من دنياهم، ولم يكن يأخذهم بأس. فأما الآن فلا تسمح نفوس السلاطين بعطية إلا لمن طمعوا في استخدامهم والتكثر بهم والاستعانة بهم على أغراضهم والتجمل بغشيان مجالسهم وتكليفهم المواظبة على الدعاء والثناء والتزكية والإطراء في حضورهم ومغيبهم. فلو لم يذل الآخذ نفسه بالسؤال أولا، وبالتردد في الخدمة ثانيا، وبالثناء والدعاء ثالثا، وبالمساعدة له على أغراضه عند الاستعانة رابعا، وبتكثير جمعه في مجلسه وموكبه خامسا، وبإظهار الحب والموالاة والمناصرة له على أعدائه سادسا، وبالستر على ظلمه ومقابحه ومساوي أعماله سابعا، لم ينعم عليه بدرهم واحد. ولو كان في فضل الشافعي رحمه الله مثلا، فإذا لا يجوز أن يؤخذ منهم في هذا الزمان ما يعلم أنه حلال لإفضائه إلى هذه المعاني، فكيف ما يعلم أنه حرام، أو يشك فيه، فمن استجرأ على أموالهم وشبه نفسه بالصحابة والتابعين فقد قاس الملائكة بالحدادين»[1].

---

(١) إحياء علوم الدين، الغزالي، ٢/ ١٣٩.

وبهذه الكلمة الدقيقة في بيان الفرق بين الزمنين، بين تهافت هذا الدليل الذي يستند عليه الراغبون في العطايا السلطانية، وهي كلمة قوية في زمن كان التعبير بهذه القوة والصراحة يؤدي بصاحبه إلى غياهب السجون.

وقال للسلطان «سنجر بن ملك شاه السلجوقي»: «أسفا إن رقاب المسلمين كادت تنقض بالمصائب والضرائب، ورقاب خيلك كادت تنقض بالأطواق الذهبية»[1]، وفي هذا إشارة صريحة إلى نقد السلطة، وتوجيه الخطاب المباشر إلى السلطان بن ملك شاه، بأن الضرائب أثقلت كاهل الناس، وضيقت معيشتهم، وفي مقابل ذلك كثرت النفقات التي تصرف حلية للخيل، وكان الأولى صرف هذه النفقات على الرعية في معاشها، ورفع الضرائب عليهم أو نقصها.

وذكر الندوي بعض رسائل الغزالي لملوك ووزراء عصره، يحذرهم من سوء الأوضاع والحيف الذي يعانيه الشعب من حيف الأمراء ..، ككتابه لأخ سنجر الأكبر محمد بن ملك شاه، ورسالته إلى فخر الملك، ورسالته إلى مجير الدين..، وقد تجاوز الغزالي نصح الحكام والوزراء إلى البحث عن دولة فتية قوية تقوم على فكر إسلامي متين، بسبب فساد الحكومات المعاصرة، فقد عزم على الذهاب إلى المغرب للقاء يوسف بن تاشفين صاحب مراكش، الذي كان يتزعم دولة الملثمين، وكان أقوى ملوك عصره، لكن في الفترة

(١) من رسائل الغزالي بالفارسية، نقلها الندوي بالعربية، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، الندوي، ١/ ٢٧٧.

التي كان الغزالي يعتزم فيها السفر للقاء ابن تاشفين، بلغه خبر وفاته، فتراجع عن عزمه، لكن الغزالي -وإن لم يتيسر له لقاء ابن تاشفين- فقد التقى ابن تومرت مؤسس الدولة الموحدية، وبذلك -إذا صح خبر التقاء ابن تومرت والغزالي- يكون للغزالي فضل توجيه الرجل الذي كان صاحب دعوة وحركة في المغرب[1].

لكن رغم ما ورد عنه رحمه الله من أقوال نظرية في معارضته السياسية، إلا أنه -كما يقول منتقدوه- كان في أحضان السلطان مطيعا له، يقول فهمي جدعان: «إنه كان قد ربط نفسه بسلطان عصره ملتزما بأن يدافع عما يطلب إليه الدفاع عنه، ومتصديا لما يأمره بالتصدي له»[2]، كما يشير إلى ملمح مهم وهو: شعور الغزالي بموقف العامة منه، يسترسل جدعان قائلا: «فضلا عن أنه كان يأخذ بعين الاعتبار من غير شك موقف عامة المسلمين منه على الرغم من شعوره الدقيق بالتميز والتفوق»[3].

استفادت منه دولة السلاجقة في العصر العباسي، وكانت تربطه بهم علاقات قوية في كل من خرسان وبغداد، وكان مقربا منهم جدا، وخصوصا وأنه كان الأستاذ الأول في المدرسة النظامية في بغداد، حيث دعمها في مواجهة المد الباطني الإسماعيلي، وقد ألف في ذلك كتابا «فضائح الباطنية»، الكتاب الذي كان وثيقة قوية لضرب المد الإسماعيلي.

---

(١) ينظر: رجال الفكر والدعوة، الندوي، ١/ ٢٧٩-٢٨٠.

(٢) أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، فهمي جدعان، ص: ٤٣.

(٣) نفسه، ص: ٤٣-٤٤.

لكن هل النظام السلجوقي هو من استفاد من الغزالي؟، أم الغزالي هو من استفاد من هذا النظام؟، على كل كلا الطرفين كان عدوهما واحدا، وهو في الغالب الباطنية الإسماعيلية، والثقافة المعارضة -عموما- التي كانت تتأسس على الأديان والمعتقدات البائدة، فجاء خطاب الغزالي مؤيدا للسلطة السياسية ومتأيدا بها، استفاد منهم الحماية والدعم، كما استفادوا منه قمع المعارضين لهم.

كما أنه يمكن تصنيف الإمام الغزالي حسب فهمي جدعان، من ضمن فئة العلماء الذين كانوا في حاشية السلطان، كانوا متفائلين لأن وضعهم كان مريحا، كانوا من الصفوة المختارة، فكانوا في الطرف الثاني من الحلبة، فلم يمكنهم ذلك من رؤية ما يراه العامة من واقع الفجيعة، ولا أن يعانوا ما يعانيه العامة المسحوقون، تحت وطأة الظلم السياسي، والتفسخ الاجتماعي، فكانت بذلك رؤيتهم وقراءاتهم متفائلة[(١)].

لكن أقوال الغزالي، ورسائله إلى ملوك ووزراء عصره -السابقة الذكر-، ترد ما طرحه جدعان، من اعتبار الغزالي من الصفوة المختارة، وأن وضعه كان مريحا، لذلك كان خطابه متفائلا، ومما يمكن الرد به على هذه الدعوى، ما ذكره الصعيدي، أن الغزالي رغم إكرام نظام الملك وزير الملك شاه السلجوقي له، وتعظيمه له، وتفويضه إليه التدريس في المدرسة النظامية ببغداد (٤٨٤هـ/ ١٠٩١م)، لكن نزعته الصوفية كرهته في بيئة الملوك والوزراء، لأنهم لم يكونوا على سنة السلف الصالح، لأن حكم السلجوقيين كان يقوم

(١) أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، فهمي جدعان، ص: ٤٤.

على التغلب، وعلى العنصرية التركية، على خلاف الحكم الإسلامي الذي يقوم على الشورى، ولا فرق فيه بين عنصر وآخر ..»[١].

فإن المعيار الذي كان يحكم الغزالي في علاقته بالسلطة، هو منهجه العلمي الذي اختاره، وأسس عليه نسقه الفكري، فلم يكن الغزالي من علماء البلاط حبا في الشهرة والسلطة والعطاء، بل ميله إليها كان بدافع الاشتراك في محاربة «حركة الزندقة»، التي أخذت أشكالا متنوعة على شكل فرق سمت نفسها إسلامية، ولما فارق السلطة كان بسبب عزلته التي فرضها عليه اختياره المنهجي والفكري والمتمثل في التصوف.

خلاصة:

كانت وجهة الغزالي البحث عن الحقيقة، عن طريق النظر والاستدلال والنقد والبناء، فإن مطلوبه العلم بحقائق الأمور[٢]، وطلب الحق بطريق النظر وترك التقليد، والدعوة إلى الشك لأنه الموصل إلى الحق[٣]، فهو ملتزم بمنطق الاستدلال والنقد والشك.

ويقول في مقدمة كتابه «إلجام العوام عن علم الكلام» أنه ملتزم بالتقرب: «إلى الله سبحانه وتعالى بإظهار الحق الصريح من غير مداهنة

(١) المجددون في الإسلام، الصعيدي، ص: ١٣٨-١٤٠.

(٢) المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي الطوسي، ص: ٣١-٣٢.

(٣) ميزان العمل، أبو حامد الغزالي الطوسي (ت:٥٠٥هـ)، حققه وقدم له: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط/ ١، (١٩٦٤هـ)، ص: ٤٠٩.

ومراقبة جانب ومحافظة على تعصب لمذهب دون مذهب، فالحق أولى بالمراقبة، والصدق والإنصاف أولى بالمحافظة عليه، وأسأل الله التسديد والتوفيق وهو بإجابة داعية حقيق»[1].

لقد تنبه الغزالي منذ صباه وبداياته الأولى في طلب العلم والمعرفة، إلى الصراع والنزاع القائم بين المذاهب والفرق الإسلامية، وكل فرقة تدعي الحقيقة لنفسها وتنفيها عن غيرها، فشمر على طلب الحقيقة بنفسه، وبيان ما في هذه الفرق من حق وما فيها من باطل، بعيدا عن التعصب أو التكفير، معتمدا على الحجج والبراهين العلمية للوصول إلى العلم اليقيني الذي عرفه بقوله: «هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب، ولا يفارقه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أنا يكون مقارنا لليقين»[2].

فإنه رحمه الله تعالى كان متشبعا بروح الوحدة، وتحقيق الجامعة الإسلامية، على الأقل في مواجهة الثقافة الدخيلة، وهذا ما أكده في سياق دعوة الفرق الإسلامية لترك الخلاف الداخلي، والتعاون على محاججة الفلسفة اليونانية، يقول: «فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد»[3].

(١) إلجام العوام عن علم الكلام، الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ص: ٣١٩.

(٢) المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي الطوسي، ص: ٣٢.

(٣) تهافت الفلاسفة، الغزالي (ت:٥٠٥هـ)، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، القاهرة، ط/ ٤، ص: ٨٣.

فقد نجح الإمام الغزالي في منهجه الذي اختاره لنقد الفرق الإسلامية، وتحقيق الصواب من الخطأ في آرائها، بعيدا عن التعصب، فقد أشغل هذه الفرق في وقته بتحقيق ومراجعة مقولاتها، وإثارة النقد من داخلها، فقد كان لا ينتقد مدرسة أو علما حتى يدرسه ويتمكن منه، وهذا الأمر قلل من حدة الصراع، وضيق دائرته، لأنه ألزم نفسه بالبحث عن اليقين، الأمر الذي دفع به إلى الإعلاء من شأن البرهان في الشرعيات، وإدخاله في الكلام والتصوف والفقه..، وإن انتقد على ذلك فقد سلك مسلكه بعض من جاء بعده.

ومن مداخل التقليل من الصراع في فكر الغزالي، الجمع في مشروعه الفكري بين أكثر المدارس الفكرية الإسلامية، أو بعبارة أخرى جمع بين المرجعيات الفكرية الأساسية في الفكر الإسلامي: الكلامية، والصوفية، والفلسفية، والأصولية، والفقهية، هذا الجمع بين المرجعيات الإسلامية، ومخاطبة كل فرقة ومناقشتها ونقدها بلغتها..، يسر عملية التواصل الفكري بين الفرق الإسلامية، وقرب بينها، حيث حد من ادعاء كل طائفة لامتلاك الحقيقة وحدها دون غيرها من الطوائف الأخرى.

وهذا لا يعني أن الغزالي رحمه الله تعالى منزه عن الخطأ، يقول الذهبي: «الغزالي إمام كبير، وما من شرط العالم أنه لا يخطئ»[1]، لكن المطلوب هو

(١) سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله الذهبي (ت:٧٤٨هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط/٣، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ١٩/ ٣٣٩.

النقد العلمي البعيد عن التعصب، فكل يؤخذ من كلامه ويرد إلا سيدنا رسول الله ﷺ، ونختم هذه الدراسة عن الغزالي بقصة يحكيها أخوه أحمد، قصة عجيبة في وفاته نقلها ابن الجوزي: «لما كان يوم الاثنين وقت الصبح توضأ أخي أبو حامد وصلى وقال علي بالكفن فأخذه وقبله وتركه على عينيه وقال سمعا وطاعة الدخول على الملك ثم مدّ رجليه واستقبل القبلة ومات قبل الإسفار»[1]، رحمه الله تعالى.

❊ ❊ ❊

(١) الثبات عند الممات، ابن الجوزي (ت:٥٩٧هـ)، تحقيق: عبد الله الليثي الأنصاري، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط/ ١، (١٤٠٦هـ)، ص: ١٧٨-١٧٩.

المبحث الثالث

ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)

ويشتمل على ستة مطالب:

المطلب الأول: ابن تيمية والظروف السياسية والفكرية في عصره

المطلب الثاني: حرصه على وحدة الأمة وموقفه من التكفير

المطلب الثالث: موقفه من الفرق والمذاهب المخالفة

المطلب الرابع: موقفه من المنطق والفلسفة

المطلب الخامس: موقفه من السلطة السياسية

المطلب السادس: تسامح ابن تيمية مع المخالف



المطلب الأول

ابن تيمية والظروف السياسية والفكرية في عصره

كان العصر الذي عاش فيه شيخ الإسلام ابن تيمية يتسم باختلاف الأجناس والمذاهب الدينية والفكرية والاضطراب السياسي نتيجة هجوم التتار(١) والصليبيين على بلاد المسلمين، عاصر ابن تيمية وغيره من العلماء

(١) يقول الندوي: «والمعروف أن السبب في هذه الكارثة، هو خطأ ارتكبه السلطان علاء الدين محمد خوارزم، وذلك أنه أمر بقتل التجار التتار الذين دخلوا بلاده لممارسة التجارة، ولما أرسل إليه جنكيز خان سفيرا يسأله عن سبب قتل التجار، قتله أيضا، فاشتعل جنكيز خان غضبا، وقام بحملة هوجاء على مملكة خوارزم شاه، ثم على العالم الإسلامي كله». رجال الفكر والدعوة في الإسلام، الندوي، ص: ١/ ٣٣١. ويقول ابن الأثير عن الخليفة الناصر لدين الله -تولى الخلافة سنة ٥٧٥هـ-: «أنه هو الذي أطمع التتار في البلاد وراسلهم في ذلك فهو الطامة الكبرى». الكامل في التاريخ، ابن الأثير (ت: ٦٣٠هـ)، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، ١٠/ ٤٠٠. وهذا ابن الأثير يذكر فتنة التتار على العالم الإسلامي مظهرا هول الفاجعة متأثرا بها: «لقد بقيت عدّة سنين معرضا عن ذكر هذه الحادثة استعظاما لها، كارها لذكرها، فأنا أقدم إليه رجلا وأؤخر أخرى، فمن الذي يسهل عليه أن يكتب نعي الإسلام والمسلمين؟، ومن الذي يهون عليه ذكر ذلك؟، فيا ليت أمي لم تلدني، ويا ليتني مت قبل حدوثها وكنت نسيا منسيا، إلا أنني حثني جماعة من الأصدقاء على تسطيرها وأنا متوقف، ثم رأيت أن ترك ذلك لا يجدي نفعا، فنقول: هذا الفعل يتضمن ذكر الحادثة العظمى، والمصيبة الكبرى التي عَقَّتِ الأيام والليالي عن مثلها، عمت الخلائق، وخصت المسلمين، فلو قال قائل: إن العالم مذ خلق الله سبحانه وتعالى آدم، إلى الآن، لم يبتلوا بمثلها، لكان صادقا، فإن التواريخ لم تتضمن ما يقاربها ولا ما يدانيها. ومن أعظم ما يذكرون من الحوادث ما فعله بُخْتُ نصّر ببني إسرائيل من القتل، وتخريب البيت المقدس، وما البيت المقدس بالنسبة إلى ما خرّب هؤلاء الملاعن من البلاد، التي كل مدينة منها أضعاف البيت المقدس، وما بنو إسرائيل بالنسبة إلى من قتلوا، فإن أهل مدينة واحدة ممن قتلوا أكثر من بني إسرائيل، ولعل الخلق لا يرون مثل هذه الحادثة إلى أن ينقرض العالم، وتفنى الدنيا، = =

في عصره، تعدد الديانات والمذاهب الدينية المختلفة..، اليهود والنصارى، والتتار بمعتقداتهم، والمذاهب الإسلامية الفقهية، والمذاهب الكلامية: السنة والشيعة ..، وما نشب بينها من صراعات ومواجهات فكرية وسياسية[1].

ولد ابن تيمية في زمن حكم الظاهر ببرس الذي كان يحكم مصر والشام، وانتصر على التتار والصليبيين، «والحقيقة أن الملك الناصر هو المعاصر الأصيل للإمام ابن تيمية الذي يتصل به تاريخه الإصلاحي والتجديدي إنه كان خليفة الظاهر ببرس إلى حد كبير ..»[2].

اتسم عصر ابن تيمية بأهمية كبيرة من النواحي السياسية والاجتماعية والعلمية والدينية..، فقد كان التعصب الكلامي والفقهي والفكري بالغا مداه، ومما يبين حال التعصب المذهبي الذي كان في زمن ابن تيمية رحمه الله أن الملك الظاهر بيبرس لما جعل لكل مذهب قاضيا خاصا به، خلافا لما كان متعارفا عليه، بأن يكون قاضي القضاة من المذهب الشافعي، لم يقبل ذلك فقهاء الشافعية، تعصبا لمذهبهم على غيره من المذاهب.

= إلا يأجوج ومأجوج. وأما الدجال فإنّه يبقي على من اتبعه، ويهلك من خالفه، وهؤلاء لم يبقوا على أحد، بل قتلوا النساء والرجال والأطفال، وشقوا بطون الحوامل، وقتلوا الأجنة، فإنا لله وإنا إليه راجعون، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. لهذه الحادثة التي استطار شررها، وعم ضررها، وسارت في البلاد كالسحاب استدبرته الريح..». الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ١٠/ ٣٣٤. يصف ابن كثير دخول التتار إلى بغداد بقيادة هولاكو خان: «وما زال السيف يقتل أهلها أربعين يوما ..». البداية والنهاية، ابن كثير، ١٣/ ٢٣٥.

(١) تابع الموضوع للاستزادة في: ابن تيمية، محمد يوسف موسى، أعلام العرب (٥)، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، (١٣٨١هـ/ ١٩٦٢م)، ص: ٣٦.

(٢) رجال الفكر والدعوة، الندوي، ص: ٤٣٩.

يرى الكوثري أن ما قام به الظاهر بيبرس كان سببا لتلاقح المذاهب فيما بينها، وأن الحنابلة كان غالبهم حشوية، لكن هذا الإجراء من الظاهر جعلهم يتصلون بالأئمة ويناقشونهم، فزالت أمراضهم البدعية[1].

ويذكر المقريزي افتراق مواقف الناس من ابن تيمية في عصره[2]، بعد تصديه بالنقد للفرق الإسلامية: «فافترق الناس فيه فريقان، فريق يقتدي به ويعول على أقواله ويعمل برأيه، ويرى أنه شيخ الإسلام وأجل حفاظ أهل الملة الإسلامية. وفريق يبدعه ويضلله ويزري عليه بإثباته الصفات، وينتقد عليه مسائل منها ما له فيه سلف، ومنها ما زعموا أنه خرق فيه الإجماع، ولم يكن له فيه سلف، وكانت له ولهم خطوب كثيرة، وحسابه وحسابهم على الله الذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، وله إلى وقتنا هذا عدة أتباع بالشام وقليل بمصر»[3].



(١) ينظر: تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ابن عساكر، ص: ٢٥.

(٢) من جملة ما شنه المخالفون على ابن تيمية، تكفير كل من وصفه بـ«شيخ الإسلام»، وكتب ابن ناصر الدين الدمشقي (٨٤٢هـ)، كتاب: «الرد الوافر على من زعم بأن من سمى ابن تيمية شيخ الإسلام كافر»، يبطل فيه تلك الدعوى.

(٣) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، تقي الدين المقريزي، ٤/ ١٩٢. وينظر ما قاله الندوي في: رجال الفكر والدعوة، ص: ٤٥٤.



المطلب الثاني
حرصه على وحدة الأمة وموقفه من التكفير

يقول في وصف حال الأمة، وما فعله بهم التعصب وكثرة الاختلافات، وما آل إليه أمرهم من ضياع الوحدة والألفة: «وبلاد الشرق من أسباب تسليط الله التتار عليها كثرة التفرق والفتن بينهم في المذاهب وغيرها، حتى تجد المنتسب إلى الشافعي يتعصب لمذهبه على مذهب أبي حنيفة حتى يخرج عن الدين، والمنتسب إلى أبي حنيفة يتعصب لمذهبه على مذهب الشافعي وغيره حتى يخرج عن الدين، والمنتسب إلى أحمد يتعصب لمذهبه على مذهب هذا أو هذا. وفي المغرب تجد المنتسب إلى مالك يتعصب لمذهبه على هذا أو هذا. وكل هذا من التفرق والاختلاف الذي نهى الله ورسوله عنه. وكل هؤلاء المتعصبين بالباطل المتبعين الظن وما تهوى الأنفس المتبعين لأهوائهم بغير هدى من الله مستحقون للذم والعقاب»[(1)].

وابن تيمية حريص على وحدة الأمة، وعدم إخراج فرقة من فرقها بالتكفير، إلا من ثبت ذلك في حقها، وأنها في مجملها على خير يقول: «فتكفير «المعين» من هؤلاء الجهال وأمثالهم -بحيث يحكم عليه بأنه من الكفار- لا يجوز الإقدام عليه إلا بعد أن تقوم على أحدهم الحجة الرسالية التي يتبين بها أنهم مخالفون للرسل، وإن كانت هذه المقالة لا ريب أنها كفر. وهكذا

(١) مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت:٧٢٨هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، السعودية، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، ٢٢/ ٢٥٤.

الكلام في تكفير جميع «المعينين»، مع أن بعض هذه البدعة أشد من بعض، وبعض المبتدعة يكون فيه من الإيمان ما ليس في بعض»[1].

ويقول في مسألة التكفير بالذنوب: «وهذا مبني على مسألتين: إحداهما: أن الذنب لا يوجب كفر صاحبه، كما تقوله الخوارج، بل ولا تخليده في النار ومنع الشفاعة فيه، كما يقوله المعتزلة. الثاني أن المتأول الذي قصده متابعة الرسول لا يكفر، بل ولا يفسق إذا اجتهد فأخطأ. وهذا مشهور عند الناس في المسائل العملية. وأما مسائل العقائد فكثير من الناس كفر المخطئين فيها. وهذا القول لا يعرف عن أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، ولا عن أحد من أئمة المسلمين، وإنما هو في الأصل من أقوال أهل البدع، الذين يبتدعون بدعة ويكفرون من خالفهم، كالخوارج والمعتزلة والجهمية، ووقع ذلك في كثير من أتباع الأئمة، كبعض أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم. وقد يسلكون في التكفير ذلك، فمنهم من يكفر أهل البدع مطلقا، ثم يجعل كل من خرج عما هو عليه من أهل البدع. وهذا بعينه قول الخوارج والمعتزلة الجهمية. وهذا القول أيضا يوجد في طائفة من أصحاب الأئمة الأربعة، وليس هو قول الأئمة الأربعة ولا غيرهم، وليس فيهم من كفر كل مبتدع، بل المنقولات الصريحة عنهم تناقض ذلك، ولكن قد ينقل عن أحدهم أنه كفر من قال بعض الأقوال، ويكون مقصوده أن هذا القول كفر ليحذر، ولا يلزم إذا كان القول كفرا أن يكفر كل من قاله مع الجهل والتأويل، فإن ثبوت الكفر في حق الشخص المعين، كثبوت الوعيد في الآخرة

(١) مجموع الفتاوى، ١٢/ ٥٠١.

في حقه، وذلك له شروط وموانع..»[1]. ويقول: «فمن عيوب أهل البدعِ تكفير بعضهم بعضا، ومن ممادح أهل العلم أنهم يخطئون ولا يكفرون»[2].

ويرد على من يتهمونه بالتكفير بقوله: «والذي نختاره أن لا نكفر أحدا من أهل القبلة»[3]، ويسترسل في بيان أنه نظر في مسائل الاختلاف العقدية، ورأى أن العلماء اختلفوا فيها، وأن هذه الاختلافات لا علاقة لها بالكفر والإيمان، والدليل على ذلك أن النبي ﷺ لم يطالب الصحابة بهذه المسائل المختلف عليها، ولم يبحث عن طريقة اعتقادهم فيها، ولا جرى الحديث في هذه المسائل في زمن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم، لذلك «علمنا أنه لا تتوقف صحة الإسلام على معرفة هذه الأصول. وإذا كان كذلك لم يكن الخطأ في هذه المسائل قدحا في حقيقة الإسلام، وذلك يقتضي الامتناع من تكفير أهل القبلة..»[4].

فإن «الكفر حكم شرعي متلقى عن صاحب الشريعة»[5]، و«الكفر يكون بتكذيب الرسول صلى الله عليهم وسلم فيما أخبر به أو الامتناع عن متابعته مع العلم بصدقه، مثل كفر فرعون واليهود ونحوهم»[6].

---

(١) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط/ ١، (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، ٥/ ٢٣٩-٢٤٠.

(٢) نفسه، ٥/ ٢٥١.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ط/ ٢، (١٤١١هـ/ ١٩٩١م)، ١/ ٩٥.

(٤) نفسه، ١/ ٢٤٢.

(٥) نفسه.

(٦) نفسه.

وبهذا التأسيس النظري لقضية التكفير، يكون ابن تيمية قد ساهم في الحد من الصراع الإسلامي، لأن بذرة التكفير من أخطر ما عاق وحدة المسلمين وجمع كلمتهم، لكن قد يكون ابن تيمية قد ناقش مقالات كفرية لمخالفيه، كما قال في ابن عربي أن له مقولات كفرية، لكن مناقشة المسألة باعتبارها مقالة كفرية لا يعني تكفير صاحبها.

وقد رماه مخالفوه بالكفر والزندقة..، لكن المتتبع لآراء الرجل يجد خلاف ذلك، إلا ما كان من آراء واجتهادات في الفروع لا يكفر بها يقول صفي الدين الحنفي البخاري: «فهذه العقيدة (العقيدة الواسطية لابن تيمية)، بعينها عقيدة السلف والأئمة الأربعة والماتريدية والأشاعرة»[(١)]. ويقول كذلك: «ولم نقف إلى الآن بعد التتبع والفحص على شيء من كلامه يقتضي كفره ولا زندقته إنما وقفت على ما رده على أهل البدع والأهواء أو غير ذلك مما يظن به براءة الرجل وعلو مرتبته في العلم والدين، وتوقير العلماء والكبار وأهل الفضل متعين»[(٢)].

***

(١) القول الجلي في ترجمة الشيخ تقي الدين ابن تيمية الحنبلي، صفي الدين الحنفي البخاري، دار لينة، دمنهور، بدون طبعة، بدون تاريخ، ص: ١٤.

(٢) نفسه، ص: ١١.

المطلب الثالث
موقفه من الفرق والمذاهب المخالفة

الظروف السياسية والاجتماعية التي عاشها ابن تيمية أثرت على علاقته بالمستعمر، وبالسلطة، والأديان الأخرى، والمذاهب الفقهية، والفكرية والفلسفية..، مما دفعه لتقديم النقد لها، ومجادلتها، والتأليف في الرد عليها..، ومواجهة المسلمين للصليبيين والمغول، وفتنة الباطنية ..، جعلته على دراية تامة بمعتقداتهم وأفكارهم وفرقهم.

وكتابه «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح»، دليل خبرته العميقة بمعتقدات أهل الكتاب، وإن كان سلفيا فإنه أسس نقده للعقائد على النقل والعقل، وأقام الأدلة والبراهين على بطلانها، مستدلا بالقرآن والسنة، مفسحاً المجال للعقل دون توسع، لأنه سلفي وحنبلي المذهب، وهو يقول كما يقول أحمد: «أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس»[1]، وهذا من أقوى ما يدل على آثار المذهب الحنبلي في فكر ابن تيمية، وركونه للنقل أكثر من الرأي والعقل.

يرى الصعيدي أنه حاول فتح باب الاجتهاد في الفروع، وعدم الجمود على التقليد، لكنه «سد باب التأويل في النصوص، وحجره على المسلمين أن يخرجوا على مذهب السلف في العقائد، لأنه لا يدخل بهذا في باب التجديد،

---

(١) التدمرية: تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع، ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد بن عودة السعوي، مكتبة العبيكان، الرياض، ط/ ٦، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، ص: ١٠٧.

ولا يستحق به أن يكون من المجددين، وإنما هو منه جمود على مذهب السلف، كجمود الأشعريين على مذهبهم، وجمود غيرهم من الفرق على مذهبهم، والمجدد في هذا هو الذي يأخذ الفرق كلها بالتسامح، فلا يحجر على أحد فيما يقبل الاجتهاد من الأصول، كما لا يحجر على أحد فيما يقبل الاجتهاد من الفروع»[١].

ومواقفه من المخالفين له من المذاهب الإسلامية، كانت متفاوتة من حيث طبيعة الخطاب، ونوع الرد والنقد:

أولاً: موقفه من الأشاعرة:

انتقد ابن تيمية علم الكلام في كتابه: «تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل»، وذكر أن المتكلمين قصدوا بجدلهم الكلامي الغلبة والظفر، ولم يقصدوا إلى بيان الحقيقة، فالجدل الكلامي مجال للنزاع والصراع، وليس بيانا وكشفا للعقيدة، وهذا الانتقاد سبقه إليه الغزالي في «الاقتصاد في الاعتقاد»، وسبقهما أبو بكر الباقلاني وأبو المعالي الجويني، وهؤلاء الذين سبقوا ابن تيمية في نقد علم الكلام، وجدوا في الجدل الكلامي وسيلة غير مجدية لتنشئة العقيدة أو إثباتها، بل هو وسيلة للرياضة العقلية، لا علاقة لها بالقلب الذي هو موضع الإيمان.

ويعيب ابن تيمية على الأشعري، ووصفه بالخداع حينما دعا المسلمين للوحدة انطلاقا من مذهبه، وقد تبع فيه مذهب أستاذه الجبائي. وعاب عليه

(١) المجددون في الإسلام، الصعيدي، ص: ١٩٩- ٢٠٢.

استعماله لفكرة «الجوهر الفرد»، للتدليل على وجود الله، وعاب على المتكلمين عموما ومن ضمنهم الأشعرية، أنهم تركوا منهج القرآن وطريقته في الدعوة، واستعاضوا عنها بقياس المنطق الأرسطي في الحجاج والبرهنة، كما خلطوا نصوص القرآن بأفكار الفلاسفة، وهو بانتقاده للمتكلمين يقصد إلى الفصل بين الدخيل الثقافي ومصدر الإسلام، ويرى أن الفلسفة لم تكن لتأخذ هذه القيمة لو لا هذا المزج الذي قام به فلاسفة الإسلام[1].

ويرى أن آراء الإمام الأشعري منها ما يوافق المعتزلة والمرجئة، يقول في ذلك: «.. وأما القدر الذي يذم من مذهبه، فهو ما وافق فيه المخالفين للسنة والحديث، من المعتزلة والمرجئة، والجهمية والقدرية، ونحو ذلك»[2].

والأشعري في رأيه متناقض في آرائه، منتصر لشيخه الجبائي، وأنه كان دائما منتصرا لأهل الحديث لكنه لم يكن خبيرا بمآخذهم، كما وقع له في مسألة الإيمان..، و«قد كفر أحمد بن حنبل ووكيع وغيرهما من قال بقول جهم في الإيمان الذي نصره أبو الحسن. وهو عندهم شر من قول المرجئة..» [3].

لكن موقف ابن تيمية من الأشعري ليس هو موقفه من الباقلاني، حيث يجعله أفضل المنتسبين للأشعري[4]، أما الجويني فمادته الكلامية من

---

(١) ينظر: الفكر الإسلامي في تطوره، البهي، ص: ٦٣.

(٢) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ابن تيمية، ٨/ ٩.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية الحراني، ٧/ ١٢٠.

(٤) الفتوى الحموية الكبرى، ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ)، تحقيق: حمد بن عبد المحسن التويجري، دار الصميعي، الرياض، ط/ ٢، (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، ص: ٥٠٩.

الباقلاني..»[1]، أما الرازي فمادته الكلامية من الجويني والشهرستاني، ومادته الفلسفية من ابن سينا والشهرستاني..»[2]، أما الغزالي فمادته الكلامية من الجويني في الإرشاد، وفي أصول الفقه استمد من الباقلاني، ومادته في الفلسفة من ابن سينا، ورسائل إخوان الصفا، ورسائل أبي حيان التوحيدي، والتصوف من أبي طالب المكي..»[3]، ويقول: «وإذا كان الغلط شبرا صار في الأتباع ذراعا ثم باعا حتى آل هذا المآل فالسعيد من لزم السنة»[4].

يقول عبد العزيز المراغي: أن «ابن تيمية شديد الحرص على أن يصور الأشاعرة على صورتهم التي يمكن معرفتها مما كتبوه من آرائهم نقلا عن إمامهم الأشعري، وهو حريص على أن يبين أن هذه الآراء التي ظن الناس أن الأشعري فيها إنما يمثل السلف الأول من علماء المسلمين، ليست كما يظنون، وأن جمهرة المتبعين للأشعري، أو الذين يمكن أن يعتبروا الممثلين الحقيقيين لمدرسة الأشعري، ليسوا على بصر بآراء السلف من الصحابة والتابعين»[5].

(١) بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ)، تحقيق: موسى الدويش، مكتبة العلوم والحكم، السعودية، ط/ ٣، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، ص: ٤٥٠.

(٢) نفسه، ص: ٤٥٠-٤٥١.

(٣) نفسه، ص: ٤٤٨-٤٥٠.

(٤) نفسه، ص: ٤٥٠-٤٥١.

(٥) ابن تيمية، عبد العزيز المراغي، (أعلام الإسلام)، دائرة المعارف الإسلامية، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، بدون طبعة، بدون تاريخ، ص: ٦٢.

ونشب صراع بينه وبين الأشعرية، أنكر عليهم أقوالهم في صفة الكلام، كان يرى أن الله يتكلم بحرف وصوت، وأن الله فوق العرش على سبيل الحقيقة..، إلى غير ذلك من الآراء الكلامية التي كان يختلف فيها مع الأشاعرة، وثاروا عليه، وانتهى أمره إلى السجن، وخرج من السجن بعد أن شفع فيه الأمير حسام الدين مهنا بن عيسى أمير عرب الشام، وجمع بينه وبين خصومه ليصلح بينهم وانتهى المجلس إلى أن ابن تيمية «يعتقد أن القرآن معنى قائم بذات الله، وهو صفة من صفات ذاته القديمة، وهو غير مخلوق، وليس بحرف ولا صوت، وأن قوله تعالى: «الرحمن على العرش استوى»، ليس على ظاهره، ولا يعلم كنه المراد به، بل لا يعلمه إلا الله تعالى»[1].

كما حذر من الجدل المذموم في كتابه: «تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل»، وأكد فيه على أهمية الجدل والمناظرة في بيان الحق ورد شبه المخالف، وضبط قوانين الاستدلال، فقد كان هذا هو الميزان الذي تقاس به الأقوال والآراء، إلى أن أدخل في هذا العلم ما أفسده من السفسطة والتمويه من أبناء فارس والروم، وألحقوه بأصول الفقه في الدين، وألفوا الأدلة تأليفا غير مستقيم ..، وسالكه يسلك في الجدل مسلك اللدد، وينأى عن مسلك الهدى والرشد[2].

(١) المجددون في الإسلام، الصعيدي، ص: ١٩٩- ٢٠٢.

(٢) ينظر: تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل، ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ)، تحقيق: علي بن محمد العمران، محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط/ ١، (١٤٢٥هـ)، ١/ ٤-٦.

ويذكر المقريزي أن المذهب الأشعري انتشر «في العراق من نحو سنة ثمانين وثلاثمائة (٣٨٠هـ)، وانتقل منه إلى الشام ..، إلى أن كان بعد السبعمائة من سني الهجرة، اشتهر بدمشق وأعمالها تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحكم بن عبد السلام بن تيمية الحرّانيّ، فتصدى للانتصار لمذهب السلف، وبالغ في الرد على مذهب الأشاعرة، وصدع بالنكير عليهم وعلى الرافضة، وعلى الصوفية»[1].

وكان الحنابلة خصوما للأشاعرة، فهؤلاء يعتمدون الاستدلال العقلي والبرهان المنطقي، أما الحنابلة فكانوا يعتمدون على المعاني الظاهرة للنصوص، ولا يتعمقون في علم الكلام، ولا العلوم العقلية، وابن تيمية من هذه المدرسة، إلا أنه يختلف عنهم بكونه قدم نقدا لهذه العلوم والمعارف، وكان أكثر عقلية من ظاهرية المدرسة الحنبلية.

لكن السبكي يرى أن هذه الصراعات مبالغ فيها بين الأشاعرة والحنابلة خصوصا، وأن سببها المتعصبون من الطرفين، وإلا فإن الجميع يد واحدة يقول: «وهؤلاء الحنفية والشافعية والمالكية وفضلاء الحنابلة -ولله الحمد- في العقائد يد واحدة، كلهم على رأي أهل السنة والجماعة، يدينون الله تعالى بطريق شيخ السنة أبي الحسن الأشعري رحمه الله، لا يحيد عنها إلا رَعَاع من الحنفية والشافعية، لحقوا بأهل الاعتزال، ورَعاع من الحنابلة لحقوا

---

(١) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، تقي الدين المقريزي، ٤/ ١٩٢. رجال الفكر والدعوة، ص: ٤٥٤.

بأهل التجسيم، وبرَّأ الله المالكية فلم نر مالكيا إلا أشعريا عقيدة ..، فقل لهؤلاء المتعصبين في الفروع: ويحكم ذروا التعصب، ودعوا عنكم هذه الأهوية، ودافعوا عن دين الإسلام، وشمّروا ..، فقل لهؤلاء المتعصبين في الفروع: ويحكم ذروا التعصب، ودعوا عنكم هذه الأهواء، ودافعوا عن دين الإِسلام»[1].

في القرن السابع الهجري رفضت الفلسفة، واضطهد من يشتغل بها، فقد حرم ابن الصلاح المنطق والفلسفة، واضطهد الآمدي لاشتغاله بها، وزاد جمود المسلمين على المذهب الأشعري، وجمودهم في الفروع على المذاهب الأربعة، وكل من خرج عن المذهب الأشعري عد خارجا عن مذهب أهل السنة، وكذلك الخارج عن المذاهب الأربعة يتعرض للأذى والاضطهاد، وأشهر من خرج عن المذهب الأشعري ولم يتقيد بالمذاهب الأربعة في هذا القرن ابن تيمية، وقد لقي ما لقي من الأذى والنفي ..[2].

(١) معيد النعم ومبيد النقم، ابن السبكي (ت:٧٧١هـ)، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م)، ص: ٦٢. تابع ما ذكره ابن السبكي في دعوة العلماء لترك التعصب، والقيام بمهمة الدعوة إلى الدين، وحماية الإسلام من الشيعة واليهود والنصارى، ومجادلة من يدعون أنفسهم بأهل الحكمة: الفارابي وابن سينا ..، وترك الاختلاف في الفروع ..، وشنع على الفقهاء الاشتغال بالاختلاف في الفروع، وإنكار بعضهم على بعض دون إنكار المكوس والمحرمات..، ووصف من يقوم بهذا من الفقهاء بقوله : «فيا لله وللمسلمين! أهذا فقيه على الحقيقة! قبَّح الله مثل هذا الفقيه»..، وذكر موقفه من المنطق والفلسفة. نفسه.

(٢) المجددون في الإسلام، الصعيدي، ص: الصعيدي، ص: ١٨٥.

ثانيًا: موقفه من الصوفية:

انتقد ابن عربي والحلاج وابن سبعين في الحلول، ووحدة الوجود، وإدراك الحقائق والعلوم عن طريق التجلي والفيض[1]، فلا يمكن أن يقبل ابن تيمية السلفي الحنبلي هذه الآراء الصوفية، فهو يرى أقوال هؤلاء خارجة عن منهج الشرع، لاختلاطها بالفكر الدخيل.

يقول ابن تيمية عن الصوفية في سياق كلامه عن الغزالي: «وابن العربي صاحب «الفتوحات» و«فصوص الحكم»، وابن سبعين، وأمثال هؤلاء ممن يتظاهر بمذاهب مشايخ الصوفية وأهل الطريق وهو في التحقيق منافق زنديق ينتهي إلى القول ب«الحلول» و«الاتحاد»، واتباع القرامطة أهل الإلحاد، ومذهب الإباحية .. يقولون بالحلول والاتحاد، وهو غاية الكفر ونهاية الإلحاد، ولهذا في كلام العارفين كأبي القاسم الجنيد وأمثاله من بيان أن التوحيد هو إفراد الحدوث عن القدم ونحو ذلك»[2].

فهو رحمه الله يفرق بين أولياء الله وأولياء الشيطان، بين تصوف أهل العلم وتصوف الملاحدة، وينسب أقوال الحلول والإتحاد إلى الكفر والنفاق والزندقة والإلحاد، ويقول عنهم كذلك: «وهؤلاء كان من أعظم أسباب ضلالهم مشاركتهم للفلاسفة وتلقيهم عنهم، فإن أولئك القوم من أبعد

---

(١) ينظر: ابن تيمية، عبد العزيز المراغي، ٤٤. رجال الفكر والدعوة، ص: ٤٨٢. وينظر فصل: «ابن تيمية وملاحدة الصوفية» في: الفكر الإسلامي في تطوره، ص: ٥٤-٦١.

(٢) شرح العقيدة الأصفهانية، ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ)، محمد بن رياض الأحمد، المكتبة العصرية، بيروت، ط/ ١، (١٤٢٥هـ)، ص: ١٨٨-١٨٩.

الناس عن الاستدلال بما جاء به الرسول، فإن الرسول بعث بالبينات والهدى: يبين الأدلة العقلية، ويخبر الناس بالغيب الذي لا يمكنهم معرفته بعقولهم، وهؤلاء المتفلسفة يقولون: إنه لم يفد الناس علما بخبره، ولا بدلالته، وإنما خاطب خطابا جمهوريا ليصلح به العامة، فيعتقدوا في الرب والمعاد اعتقادا ينفعهم وإن كان كذبا وباطلا، وحقيقة كلامهم أن الأنبياء تكذب فيما تخبر به لكن كذبا للمصلحة ..»[1].

ابن تيمية في كتابه «الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان»، يقر التصوف السني وكرامات الأولياء، يعتبر الميزان هو اتباع النبي ﷺ، يقول: «وكرامات أولياء الله إنما حصلت ببركة اتباع رسوله ﷺ[2]»، فهو لم ينتقد التصوف الذي نشأ في القرن الأول إلى القرن الثالث الهجري، والذي أطلق عليه «تصوف أهل العلم»، وميزه عن «تصوف الملاحدة»، وهو يرى أن النوع الأول لم يعد قائما في حياة المسلمين، فقد تأثر بالمسيحية والغنوصية الفارسية، والأفلاطونية الحديثة، والبرهمية، وبعض الديانات الفارسية القديمة كالمانوية، فهو ينتقد هذا التصوف المتأثر بهذه الثقافة الدخيلة، والذي سماه بـ«تصوف الملاحدة»، وهو الذي عرف به ابن عربي وابن سبعين وعمر بن الفارض..، وحتى تصوف الإمام الغزالي لم يكن مقبولا عنده.

لم يسلم الغزالي من نقد ابن تيمية، فجعل أصل مادته الصوفية من

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ١٣/ ٢٠٦.

(٢) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ)، حققه وخرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة دار البيان، دمشق، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ص: ١٥٤-١٥٥.

أبي حيان ..، كما استمد من كتاب «قوت القلوب» لأبي طالب المكي، ومن كتب الحارث المحاسبي، ومن رسالة القشيري، لكنه لم يتهمه بأنه واحد من «صوفية الملاحدة»، كما فعل مع ابن عربي وابن سبعين وغيرهما، ولكنه عاب عليه تبعيته في آرائه الصوفية لغيره[1].

ولم يكن رفضه للصوفية عاما، بل كان ينكر على البدع الداخلة على أهل هذا الفن، بل كان روح التصوف سائدا في كل عصر، ولم يكن القصد زواله بالكلية، بل عمل على محاولة إصلاح التصوف الذي صار أغلبه شعوذة[2]، ولم يكن غرضه رحمه الله طرح التصوف بالكلية، بل مقصوده تصحيح المسار، وتنقيته مما علق به من شوائب الفكر الدخيل.

يقول الندوي أن ابن تيمية عمل على تنقية التصوف من تأثير الفلسفة الإشراقية اليونانية والهندية ..، وعقيدة الحلول والاتحاد، ووحدة الوجود، وتقسيم الظاهر والباطن ..، وسقوط التكاليف الشرعية عن الكاملين ..، كل هذه القضايا وغيرها تأثر بها الصوفية، وإن كان أصحاب التحقيق والرسوخ من الصوفية ينفون ويحاربون هذه المعتقدات الفاسدة، إلا أنها كانت شائعة، فحاول ابن تيمية كشف القناع عن هذه الأخطاء والمغالطات[3].

لكن ما ينتقد على ابن تيمية هو مهاجمته للأشخاص دون الأفكار، وأن سبب ذلك حدة مزاجه، يقول البهي: «ولو أنه هاجم العقائد دون

(١) الفكر الإسلامي في تطوره، البهي، ص: ٥٤-٦١.
(٢) المجددون في الإسلام، الصعيدي، ص: ١٩٩- ٢٠٢.
(٣) رجال الفكر والدعوة في الإسلام، الندوي، ص: ٤٣١.

الأشخاص الذين أسندت إليهم هذه العقائد، لسلك طريقا أدق وأدخل في جانب النقد العلمي، .. ولكن ابن تيمية .. كان حاد المزاج، وحدة المزاج سرعان ما تنقل الخصومة والحكم من مجال الجدل العقلي أو الديني إلى مجال الأشخاص، وحياتهم الخاصة وما يدور في نفوسهم، أو يخلد في قلوبهم من عقيدة وإيمان»[1].

ويقول في كلمة جامعة لموقفه من الصوفية والتصوف: «وأفضل الخلق بعد الأنبياء الصديقون.كما قال الله تعالى: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقٗا﴾ (النساء:٦٩)، ولهذا ليس عندهم بعد الأنبياء أفضل من الصوفيّ؛ لكن هو في الحقيقة نوع من الصديقين فهو الصديق الذي اختص بالزهد والعبادة على الوجه الذي اجتهدوا فيه فكان الصديق من أهل هذه الطريق كما يقال: صدِّيقو العلماء وصديقو الأمراء فهو أخص من الصديق المطلق ودون الصديق الكامل الصديقية من الصحابة والتابعين وتابعيهم. فإذا قيل عن أولئك الزهاد والعباد من البصرِيِّينَ: إنهم صدِّيقون فهو كما يقال عن أئمة الفقهاء من أهل الكوفة إنهم صدِّيقون أيضا كل بحسب الطريق الذي سلكه من طاعة الله ورسوله بحسب اجتهاده وقد يكونون من أجل الصّدّيقين بحسب زمانهم فهم من أكمل صدّيقي زمانهم والصّدّيق في العصر الأول أكمل منهم والصّدّيقون درجات وأنواع؛ ولهذا يوجد لكل منهم صنف من الأحوال والعبادات حققه وأحكَمَهُ وغلب عليه وإن كان

(١) الفكر الإسلامي في تطوره، البهي، ص: ٥٤-٦١.

غيره في غير ذلك الصنف أكمل منه وأفضل منه. ولأجل ما وقع في كثير منهم من الاجتهاد والتنازع فيه تنازع الناس في طريقهم؛ فطائفة ذمت «الصوفية والتصوف». وقالوا: إنهم مبتدعون خارجون عن السنة ونقل عن طائفة من الأئمة في ذلك من الكلام ما هو معروف وتبعهم على ذلك طوائف من أهل الفقه والكلام. وطائفة غلت فيهم وادّعوا أنهم أفضل الخلق وأكملهم بعد الأنبياء وكلا طرفي هذه الأمور ذميم. و«الصواب» أنهم مجتهدون في طاعة الله كما اجتهد غيرهم من أهل طاعة الله ففيهم السابق المقرب بحسب اجتهاده وفيهم المقتصد الذي هو من أهل اليمين وفي كل من الصنفين من قد يجتهد فيخطئ وفيهم من يذنب فيتوب أو لا يتوب. ومن المنتسبين إليهم من هو ظالم لنفسه عاص لربه. وقد انتسب إليهم طوائف من أهل البدع والزندقة؛ ولكن عند المحققين من أهل التصوف ليسوا منهم: كالحلاج مثلا؛ فإن أكثر مشايخ الطريق أنكروه وأخرجوه عن الطريق. مثل: الجنيد بن محمد سيد الطائفة وغيره. كما ذكر ذلك الشيخ أبو عبد الرحمن السُّلمي؛ في «طبقات الصوفية» وذكره الحافظ أبو بكر الخطيب في تاريخ بغداد. فهذا أصل التصوف. ثم إنه بعد ذلك تشعّب وتنوع وصارت الصوفية «ثلاثة أصناف» صوفية الحقائق وصوفية الأرزاق وصوفية الرّسم. فأما «صوفية الحقائق»: فهم الذين وصفناهم. وأما «صوفية الأرزاق» فهم الذين وقفت عليهم الوقوف. كالخوانك فلا يشترط في هؤلاء أن يكونوا من أهل الحقائق. فإن هذا عزيز وأكثر أهل الحقائق لا يتصفون بلزوم الخوانك؛ ولكن يشترط فيهم ثلاثة شروط: أحدها العدالة الشرعية بحيث

يؤدون الفرائض ويجتنبون المحارم. والثاني التأدب بآداب أهل الطريق وهي الآداب الشرعية في غالب الأوقات وأما الآداب البدعية الوضعية فلا يلتفت إليها.

والثالث أن لا يكون أحدهم متمسكا بفضول الدنيا فأما من كان جماعا للمال أو كان غير متخلق بالأخلاق المحمودة ولا يتأدب بالآداب الشرعية أو كان فاسقا فإنه لا يستحق ذلك. وأما «صوفية الرسم» فهم المقتصرون على النِّسْبة فهمهم في اللباس والآداب الوضعية ونحو ذلك فهؤلاء في الصوفية بمنزلة الذي يقتصر على زِيِّ أهل العلم وأهل الجهاد ونوع ما من أقوالهم وأعمالهم بحيث يظن الجاهل حقيقة أمره أنه منهم وليس منهم»[1].

ثالثًا: موقفه من الشيعة:

جاء في كتابه: «منهاج السنة» الذي كتبه ليرد به على كتاب: «منهاج الكرامة في معرفة الإمامة»، لابن المطهر الحلي الشيعي[2]: وصف الرافضة بالبدعة، والزندقة، والإلحاد، وتعمد الكذب، لأنهم يقرون بأن دينهم التقية، يقول: «ولا يوجد المرتدون، والمنافقون في طائفة أكثر مما يوجد فيهم، واعتبر ذلك بالغالية من النصيرية، وغيرهم، وبالملاحدة الإسماعيلية،

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ١١/ ١٧-٢٠.

(٢) وذكر ابن تيمية أن هذا الكتاب «من أعظم الأسباب في تقرير مذاهبهم عند من مال إليهم من الملوك وغيرهم». منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ابن تيمية، ١/ ٧.

وأمثالهم»[1]. ويقول في الفتاوى أن النُصَيْرِيَّة وغيرهم من القرامطة والباطنية أكفر من أهل الكتاب، بل أكفر من المشركين وضررهم أعظم من ضرر كفار التتار والفرنج وغيرهم[2].

ويقول عن الروافض: أنهم «المتظاهرين بالإسلام .. لا يوجبون اتباع دين الإسلام، .. يجعلون الملل بمنزلة المذاهب، والسياسات التي يسوغ اتباعها، وأن النبوة نوع من السياسة العادلة التي وضعت لمصلحة العامة في الدنيا ..»[3]، إلى غير ذلك من الأوصاف التي ذكرها في سياق حديثه عن سبب تأليف كتابه «منهاج السنة».

انتقد ابن تيمية في «منهاج السنة»: عصمة الإمام عن الكبائر والصغائر، جعل الإمامة من أصول الدين، وأنها تستحق بالتنصيص لا بالاختيار، وانتقد الإمامة، والوسيلة، وشد الرحال إلى قبور الأولياء ..، فقد شدد النكير على غلاة الشيعة كما يصورهم «منهاج الكرامة»، وخصوصا الإسماعيلية منهم، وحاكمهم في ذلك كله للقرآن الكريم وصحيح السنة النبوية.

وابن تيمية ينتقد الروافض وغيرهم لأنهم في رأيه خرجوا عن الأصلين الذين بني عليهما الإسلام: «والإسلام مبني على أصلين: أن لا تعبد إلا الله، وأن نعبده بما شرع، لا نعبده بالبدع. فالنصارى خرجوا عن الأصلين،

(١) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ابن تيمية، ١/ ٦٨-٦٩.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٣٥/ ١٥٠-١٥١.

(٣) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ابن تيمية، ١/ ٦.

وكذلك المبتدعون من هذه الأمة من الرافضة وغيرهم»[1].

وما جعل ابن تيمية يركز في نقده على الشيعة، وتتبع مقالاتهم أكثر من الفرق الأخرى، لأنه «مقتنع أشد الاقتناع بأن غلاة الشيعة والروافض كانوا أداة هدامة لوحدة المسلمين وعاملا على تمزيق شملهم»[2]. فهو يعتقد أن ضررهم أشد من ضرر الكفار والمحاربين للإسلام من التتار والفرنج وغيرهم، فقد كانوا دائما مع العدو وضد المسلمين ..، يقول في ذلك: «وضررهم على أمة محمد ﷺ أعظم من ضرر الكفار المحاربين مثل كفار التتار والفرنج وغيرهم ..، ومن المعلوم عندنا أن السواحل الشاميّة إنما استولى عليها النصارى من جهتهم وهم دائما مع كل عدو للمسلمين، فهم مع النصارى على المسلمين. ومن أعظم المصائب عندهم فتح المسلمين للسواحل وانقهار النصارى؛ بل ومن أعظم المصائب عندهم انتصار المسلمين على التتار. ومن أعظم أعيادهم إذا استولى -والعياذ بالله تعالى- النصارى على ثغور المسلمين»[3].

فهو يتصدى لنقد الشيعة بكل طوائفها وخصوصا الغلاة منها، انسجاما مع منهجه في تطهير الفكر الإسلامي من الفكر الدخيل، لأنه يعتقد أن هذه الطوائف جاهلة، لم تؤسس معتقداتها على نصوص القرآن والسنة، بل تستقي أفكارها من اليهود والنصارى، والمعتقدات القديمة الفارسية واليونانية،

---

(١) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ابن تيمية، ١/ ٤٨١.

(٢) ابن تيمية، عبد العزيز المراغي، ص: ٧١.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٣٥/ ١٥٠-١٥١.

كما أن هذه المعتقدات كانت السبب في تفكيك عرى الوحدة الإسلامية، وما أصاب المسلمين من قلاقل سياسية وثقافية، وحركات ثورية هدامة، لأن هذه المعتقدات خليط من العقائد المجوسية والأفكار الأفلاطونية والأغراض السياسية، وأنها كانت تتعاون مع الآخر للدخول لبلاد المسلمين، والاستيلاء على أرضهم وخيراتهم، ساعدت الصليبيين في هجومهم على الشام، كما قاموا بمساعدة التتار للدخول إلى الشام.

ولضرر هذه الفرقة على المسلمين فكريا وعمليا، فكريا: بنشر الفكر الدخيل البعيد عن مبادئ الإسلام، وعمليا: بتحالفها مع المستعمر، كان لزاما التصدي لها ورد شبهها، وتحذير المسلمين من ضلالاتها، حتى لا يلتبس أمرها عليهم، يقول في مقدمة «منهاج السنة»، في سياق بيان سبب تأليفه للكتاب، أن الروافض يلتبس أمرهم على المسلمين، لأنهم يعظمون النبوات، ولا يكذبون بها تكذيبا مطلقا[1].

ولم يقتصر ابن تيمية على نقد الروافض، وبيان ضلالاتهم علميا ونظريا، بل دعا إلى قتالهم في الشام، واعتبر ذلك جهادا في سبيل الله، وجاء في ما كتب شيخ الإسلام إلى الملك الناصر، بعد وقعة جبل كسروان، بسبب فتوح الجبل، أن سبب هذا القتال كان هو تكفيرهم للمسلمين، وخروجهم عن معتقدات أهل السنة، يقول: «هذه الطائفة التي كانت من أعظم الأسباب في خروج جنكسخان إلى بلاد الإسلام، وفي استيلاء هولاكو على

(١) ينظر: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ابن تيمية، ١/ ٦.

بغداد، وفي قدومه إلى حلب، وفي نهب الصالحية، وفي غير ذلك من أنواع العداوة للإسلام وأهله. لأن عندهم أن كل من لم يوافقهم على ضلالهم فهو كافر مرتد. ومن استحل الفقاع فهو كافر. ومن مسح على الخفين فهو عندهم كافر. ومن حرم المتعة فهو عندهم كافر. ومن أحب أبا بكر أو عمر أو عثمان أو ترضى عنهم أو عن جماهير الصحابة: فهو عندهم كافر»[1].

يرى البهي أن ما قيل في معارضة ابن تيمية للشيعة عامة، أمر لا يقلل من اعتباره للاتجاه الشيعي المعتدل، بل لا يحول دون استحسانه لبعض تخريجاتهم الفقهية، واتباعهم فيها، كما في مسألة الطلاق البدعي، أو الطلاق المعلق. فالطلاق البدعي هو الطلاق المنهي عنه، كالطلاق في زمن الحيض، أو بلفظ الثلاث، فإنه لا يقع عند فقهاء الشيعة، وأخذ به ابن تيمية. والطلاق المعلق على شرط لا يقع أيضا عند فقهاء الشيعة، وأخذ به ابن تيمية، إن قصد بالشرط التهديد[2].

نخلص إلى أن سبب الصراع بين ابن تيمية والشيعة، وخصوصا الغلاة منهم، يرجع إلى ما هو فكري، وما هو سياسي عملي. أما الفكري: فإن ابن تيمية ينتقدهم لأنهم لم يؤسسوا أفكارهم ومعتقداتهم على القرآن الكريم وصحيح السنة، وأنهم تأثروا بالفكر الدخيل من اليهود والنصارى، ومعتقدات المجوس والفرس واليونان، وقالوا بأفكار تسببت في أزمات فكرية وسياسية داخل العالم الإسلامي، فتسببوا بذلك في تشتيت شمل المسلمين،

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٢٨/ ٤٠١.

(٢) ينظر: الفكر الإسلامي في تطوره، البهي ص: ٤١.

وتقويض عرى وحدتهم، وقد ترجم ابن تيمية صراعه الفكري مع الشيعة في حواره للحلي، تلميذ نصير الدين الطوسي في كتابه «منهاج السنة».

أما صراعه السياسي معهم: يظهر في تحالفهم مع الأجنبي لاستعمار بلاد المسلمين. مثل دعوة الفاطميين بمصر الفرنجة بالدخول إلى الشام، وممالأة الوزير ابن العلقمي للتتار على آخر الخلفاء العباسيين، فقد كانوا سبب سقوط الخلافة في بغداد، بل كانوا دائما -حسب رأيه- إلى جانب أعداء الإسلام، وضد المسلمين، لذلك جعل ضررهم على المسلمين أكثر من التتار والصليبيين.

رابعًا: موقفه من الفقهاء:

ويتلخص موقفه في: رفض التعصب لأحد المذاهب، بل يوجب العقوبة على المتعصب، لأن التعصب اتباع لما تهوى الأنفس(١). ونهى عن

(١) يقول: «فمن تعصب لواحد من الأئمة بعينه ففيه شبه من هؤلاء سواء تعصب لمالك أو الشافعي أو أبي حنيفة أو أحمد أو غيرهم. ثم غاية المتعصب لواحد منهم أن يكون جاهلا بقدره في العلم والدين وبقدر الآخرين فيكون جاهلا ظالما والله يأمر بالعلم والعدل وينهى عن الجهل والظلم.. وليس لأحد أن يتخذ قول بعض العلماء شعارا يوجب اتباعه وينهى عن غيره مما جاءت به السنة؛ بل كل ما جاءت به السنة.. وبلاد الشرق من أسباب تسليط الله التتر عليها كثرة التفرق والفتن بينهم في المذاهب وغيرها حتى تجد المنتسب إلى الشافعي يتعصب لمذهبه على مذهب أبي حنيفة حتى يخرج عن الدين والمنتسب إلى أبي حنيفة يتعصب لمذهبه على مذهب الشافعي وغيره حتى يخرج عن الدين والمنتسب إلى أحمد يتعصب لمذهبه على مذهب هذا أو هذا. وفي المغرب تجد المنتسب إلى مالك يتعصب لمذهبه على هذا أو هذا. وكل هذا من التفرق والاختلاف الذي نهى الله ورسوله عنه. وكل هؤلاء المتعصبين بالباطل المتبعين الظن وما تهوى الأنفس المتبعين لأهوائهم بغير هدى من الله مستحقون للذم والعقاب. وهذا باب واسع لا تحتمل هذه الفتيا لبسطه؛ فإن الاعتصام بالجماعة والائتلاف من أصول الدين والفرع المنازع فيه من الفروع الخفية فكيف يقدح في الأصل بحفظ الفرع». مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٢٢/ ٢٥٢.

التقليد[1]، لأن التقليد ينافي ما أمر به الله تعالى من التفقه في الدين، لام الفقهاء، وكذلك الصوفية، الذين أرادوا الورع فأفرطوا فيه بلا دليل شرعي، لأن الإفراط في الورع غلو ينافي الاعتدال. وابن تيمية احتاط في بعض المسائل الفقهية والأصولية وتوسع في البعض الآخر: فمن المسائل التي احتاط فيها: المجمل والقياس[2]، كما يشترط وجود نص يستند إليه الإجماع[3] والقياس[4] والمصلحة المرسلة[5] احترازا من الإدراك الفردي أو الشخصي للمنفعة أو الضرر كما كان الأمر عند السفسطائيين فيما يخص المصلحة المرسلة، واحترازا من التوسع في القياس، واحترازا من مطلق

(١) يقول ابن تيمية كما يقول أحمد ابن حنبل: «لا تقلدني ولا تقلد مالكا، ولا الشافعي، ولا الثوري، وتعلم كما تعلمنا فكان يقول لمن قلده: حرام على الرجل أن يقلد في دينه الرجال، وقال: لا تقلد في دينك الرجال، فإنهم لن يسلموا من أن يغلطوا». الفتاوى الكبرى، ابن تيمية، ٥/ ١٢٤.

(٢) يقول بقول الإمام أحمد: «قال أحمد يحذر المتكلم في الفقه هذين «الأصلين»: المجمل والقياس. وقال: أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس، يريد بذلك ألا يحكم بما يدل عليه العام والمطلق قبل النظر فيما يخصه ويقيده، ولا يعمل بالقياس قبل النظر في دلالة النصوص هل تدفعه، فإن أكثر خطأ الناس تمسكهم بما يظنونه من دلالة اللفظ والقياس..». مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٧/ ٣٩٢.

(٣) ويقول في المراد بالإجماع عنده: «المعلوم منه هو ما كان عليه الصحابة وأما ما بعد ذلك فتعذر العلم به غالبا ..». مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ١١/ ٣٤١.

(٤) «القياس على النص والإجماع. وهو حجة أيضا عند جماهير الفقهاء لكن كثيرا من أهل الرأي أسرف فيه حتى استعمله قبل البحث عن النص وحتى رد به النصوص وحتى استعمل منه الفاسد..». مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ١١/ ٣٤١.

(٥) «المصالح المرسلة وهو أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب منفعة راجحة؛ وليس في الشرع ما ينفيه..». مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ١١/ ٣٤٣.

استناد الإجماع[1] إلى الرواية والنقل.

أما جانب التوسع في الفقه فيتجلى في: اعتباره لروح النصوص والظروف المحيطة بها، وقد بين ذلك في كتابه «السياسة الشرعية»، وفي رسالته «الحلال». والأصل عنده في العبادات ما ورد به الشرع، أما المعاملات فالأصل فيها عدم الحظر، وأصل وضعها الإباحة الأصلية، فهي قائمة على المصالح والمنافع. وعليه فإن النقد الذي وجهه ابن تيمية للفقهاء، وصراعاتهم الفكرية، هو نقد لمواجهة ما طرأ على الفقه من جمود أفقده حيويته ومرونته، فكل ما احتاط منه أو توسع فيه الغرض منه إرجاع الحيوية للفقه الإسلامي، احتاط في استعمال الإجماع والقياس والمصالح المرسلة احترازا من الهوى باسم العقل والرأي، ويتوسع في الاعتماد على روح النصوص وجعل الأصل في المعاملات الإباحة وعدم الحضر..، كل ذلك ليكون الفقه قادرا على

(١) يقول ابن تيمية: «فلا يوجد قط مسألة مجمع عليها إلا وفيها بيان من الرسول ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس ويعلم الإجماع. فيستدل به كما أنه يستدل بالنص من لم يعرف دلالة النص وهو دليل ثان مع النص كالأمثال المضروبة في القرآن وكذلك الإجماع دليل آخر كما يقال: قد دل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع وكل من هذه الأصول يدل على الحق مع تلازمها؛ فإن ما دل عليه الإجماع فقد دل عليه الكتاب والسنة وما دل عليه القرآن فعن الرسول أخذ فالكتاب والسنة كلاهما مأخوذ عنه ولا يوجد مسألة يتفق الإجماع عليها إلا وفيها نص.. ونحن لا نشترط أن يكونوا كلهم علموا النص فنقلوه بالمعنى كما تنقل الأخبار لكن استقرأنا موارد الإجماع فوجدناها كلها منصوصة وكثير من العلماء لم يعلم النص وقد وافق الجماعة كما أنه قد يحتج بقياس وفيها إجماع لم يعلمه فيوافق الإجماع وكما يكون في المسألة نص خاص وقد استدل فيها بعضهم بعموم..». مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ١٩/ ١٩٥-١٩٦.

استيعاب الحوادث المستجدة، ويكون فقها إسلاميا خالصا من الدخيل الطارئ[1].

وقام الصراع بينه وبين الفقهاء لأنه كان يخالفهم في آرائهم، كان يرى فتح باب الاجتهاد، وكان يفتي بخلاف المذاهب الأربعة، وأن الطلاق الثلاث يقع طلقة واحدة..، وانتهى به الأمر بسبب هذا الصراع الفكري إلى السجن سنة (٧٢٠هـ/ ١٣٢٠م)، بقلعة دمشق، خمسة أشهر وثمانية عشر يوما، ثم خرج من سجنه ومكث بدمشق مشتغلا بالعلم والتأليف، إلى أن وجدت فتواه بمنع السفر إلى زيارة قبور الأنبياء والصالحين، فثار عليه العلماء فاعتقل سنة (٧٢٦هـ/ ١٣٢٥م)، واعتقل معه تلميذه ابن القيم فمكث في سجنه هذا إلى أن توفي سنة (٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م)[2].

لم يكن نزاعه مع الفقهاء كنزاعه مع الفرق الأخرى من المتكلمين والصوفية والشيعة..، لأن آراء ابن تيمية في العقيدة كانت تخالف الأشعرية التي كانت تجد سندا لها في مصر من طرف الأيوبيين، والصوفية كانت تجد سندا لها من طرف رجال السلطة، فقد كان الشيخ نصر المنبجي -وهو من كبار صوفية عصر ابن تيمية وكان من أتباع ابن عربي- مسنودا من المظفر بيبرس، عكس ابن تيمية فقد كان رجال السلطة يتخوفون من سلطته، كما كانوا يغيرون عليه العامة.

---

(١) ينظر: الفكر الإسلامي في تطوره، البهي، ص: ٦٤-٦٧.

(٢) المجددون في الإسلام، الصعيدي، ص: ١٩٩- ٢٠٢.

فقد كان صراعه مع الفقهاء أخف من صراعه مع غيرهم، فقد كان صاحب منهج علمي في قراءة النصوص واستنباط الأحكام الشرعية الفرعية، وكانت له اختياراته الخاصة التي يخالف فيها المذهب الحنبلي وغيره من المذاهب سواء في العبادات أو المعاملات ..

ومن المسائل والاختيارات الفقهية لابن تيمية التي كانت سببا للصراع بينه وبين الفقهاء: «مسألة الحلف بالطلاق»، حوكم من أجلها وصدر مرسوم من السلطان بإعفائه من الإفتاء، وسجن ابن تيمية في شأنها سنة (٧٢٠هـ)، في قلعة دمشق وبقي فيها خمسة أشهر وثمانية عشر يوما، ومسألة التكفير بالحلف بالطلاق وعدم وقوع الطلاق المحرم..[1].

* * *

(١) ابن تيمية، المراغي، ص: ١٦٠.

المطلب الرابع
موقفه من المنطق والفلسفة

الفلاسفة في نظر ابن تيمية قصدهم واحد وهو: الدفاع عن الفكر الدخيل في صورة الملاءمة بينه وبين الإسلام، وابن تيمية همه هو رد الفكر الدخيل، وهو كالغزالي رفض هذه المزاوجة بين الفكر الدخيل والإسلام، وعاب على فلاسفة الإسلام الاحتفاء به والدفاع عنه.

فقد انتقد المنطق وألف في ذلك كتابين: «نقض المنطق»، و«الرد على المنطقيين». يقول: «فإني كنت دائما أعلم أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد»[1]، ويقول: «ومن المعلوم أن القول بوجوبه قول غُلاته وجهّال أصحابه ونفس الحذَّاق منهم لا يلتزمون قوانينه في كلّ علومهم بل يعرضون عنها إما لطولها وإما لعدم فائدتها وإما لفسادها وإما لعدم تميزها وما فيها من الإجمال والاشتباه فإنه فيه مواضع كثيرة هي لحم جملٍ غثٍّ على رأس جبل وعْر لا سهل فيُرتقى ولا سمينٍ فينتَقل»[2].

---

(١) الرد على المنطقيين المسمى أيضا نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان، ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، قدم له: السيد سليمان النروي، حققه: عبد الصمد شرف الدين الكبتي، راجعه: محمد طلحة بلال منيار، مؤسسة الريان، ط/ ١، (١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)، ص: ٤٥.

(٢) نقض المنطق، ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ)، حقق الأصل الخطوط وصححه: محمد عبد الرزاق حمزة، سليمان بن عبد الرحمن الصنيع، صححه: محمد حامد الفقي، خرج أحاديثه: عبد الله محمود محمد عمر، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/ ١، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م)، ص: ١٢٨.

ويقول: «ويسلكون الطرق الصعبة الطويلة والعبارات المتكلفة الهائلة وليس لذلك فائدة إلا تضييع الزمان وإتعاب الأذهان وكثرة الهذيان ودعوى التحقيق بالكذب والبهتان وشغل النفوس بما لا ينفعها بل قد يضلها عما لا بد لها منه وإثبات الجهل الذي هو أصل النفاق في القلوب وإن ادعوا أنه أصل المعرفة والتحقيق»[1].

وقد ألف كتابه «درء تعارض العقل والنقل»، ليثبت عدم تعارض العقل الصريح مع النقل الصحيح، وادعاء التعارض لا وجه له، إلا أن يكون العقل وهما وخيالات، أو ما سمي نقلا محرفا في نقله، أو تأويلا مشوبا بالغرض في فهمه، والفلسفة كمحصول عقلي، فعدم موافقتها للدين راجع إلى أنها لم تكن عقلا صريحا، بل هي أوهاما وخيالات ظنها بعض المسلمين حقائق.

والميزان الذي يزن به ابن تيمية العقل الصريح من الوهم والخيالات هو صحيح المنقول، وهو القانون الذي يرجع إليه الناس في ضبط اختلافاتهم في آرائهم العقلية، فابن تيمية يرفض الفلسفة ويقر العقل، ويرفض المزاوجة بين الفلسفة والدين، حتى يبقى الدين حاكما عليها. وهو بنقده للفلسفة عموما، وغيرها من الاتجاهات الفكرية الإسلامية خصوصا، فصل الدخيل الفكري والثقافي عن الإسلام.

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيمية، ص: ٧٣.

ويقول في رفض المنطق: «فإن جميع عقلاء بني آدم من جميع أصناف المتكلمين في العلم حرروا علومهم بدون المنطق اليوناني. وأما «شرعا» فإنه من المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أن الله لم يوجب تعلم هذا المنطق اليوناني على أهل العلم والإيمان. وأما هو في نفسه فبعضه حق وبعضه باطل والحق الذي فيه كثير منه أو أكثره لا يحتاج إليه والقدر الذي يحتاج إليهِ منه فأكثر الفطر السليمة تستقل به والبليد لا ينتفع به والذكي لا يحتاج إليه ومضرته على من لم يكن خبيرا بعلوم الأنبياء أكثر من نفعه؛ فإن فيه من القواعد السلبية الفاسدة ما راجت على كثير من الفضلاء وكانت سبب نفاقهم وفساد علومهم. وقول من قال إنه كله حق كلام باطل بل في كلامهم في الحد والصفات الذاتية والعرضية وأقسام القياس والبرهان ومواده من الفساد ما قد بيناه»[1].

فهو يرى أن الغزالي قبله خلط الأصول بالفلسفة، وكذلك علم الكلام والتصوف، وهو ما لا يرتضيه ابن تيمية، لأنه يرفض المنطق والفلسفة وعلم الكلام، وتصوف ابن عربي وابن سبعين، «ورغم ما يراه ابن تيمية في الغزالي ومادته الفلسفية فما من شك في أنه تأثر بشيء غير قليل من طريقته في المناقشة، فهو يستعمل أسلوب الغزالي في الرد على الفلاسفة، وهو يناقش على النهج المنطقي وهو يستعمل اصطلاحات المناطقة في شتى رسائله وكتبه»[2].

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية الحراني، ٩/ ٢٧٠.

(٢) ابن تيمية عبد العزيز المراغي، ص: ٦٧-٦٨.

يقول الندوي في بيان أساس دعوة ابن تيمية في نقده للفلسفة وعلم الكلام: «ركز ابن تيمية كل جهوده على إثبات: أن مصدر العقائد إنما هو الكتاب، والسنة، والوحي، والنبوة، وأن نصوص الكتاب والسنة هو المقياس الأصيل في هذا الكتاب، إنه دعا إلى الإيمان بهذه الفكرة طول عمره، وقد لا يخلو أي كتاب من مؤلفاته من هذه الدعوة. وهكذا استطاع ابن تيمية أن ينشط الفكر الإسلامي، ويبعثه من جديد، الذي كان قد جرح، واضمحل بتأثير الفلسفة، وعلم الكلام، والروح العجمية في ذلك الحين»[1].

ومما يؤخذ على ابن تيمية حسب رأي الصعيدي، تعصبه الديني ضد الفلسفة والمنطق، فكان همه هدم المنطق لا إصلاحه، وقد جنى هذا التعصب ضد المنطق أكبر جناية على المسلمين حيث استمر النفور منه في هذا القرن، في حين كان الاهتمام به متزايدا في أوربا، وخلف مدرسة تسايره فيما قرره من الجمود ومحاربة علوم الفلسفة، وكان ابن رشد أحق أن تكون له مدرسة من ابن تيمية، ليسير المسلمون في طريق الجمع بين علوم الدين وعلوم الفلسفة[2].

ويرى طه عبد الرحمن أن ابن تيمية كان منطقيا مجددا، أكثر عطاء وتجديدا من المناطقة الذين سبقوه، بما فيهم كبار الفلاسفة من أمثال الفارابي وابن سينا، لأن هؤلاء كانوا حبيسي أصول أرسطو، أما ابن تيمية وضع

(١) رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ص: ٧٠٦.

(٢) ينظر: المجددون في الإسلام، الصعيدي، ص: ١٩٩- ٢٠٢.

أصولا لمنطق جديد، لكن للأسف لم يستثمر السلفيون هذا الزاد المنطقي لوضع نظرية في المنطق الإسلامي، لأنهم لم يعقلوا كثيرا من منطقه، كما أن غير السلفيين لم يستفيدوا من منطقه لعدم تمكنهم من الصناعة المنطقية، زيادة على موقفهم العقدي من ابن تيمية الذي حجبهم عن هذا المنطق العملي التجريبي الحي، الذي يتجاوز المنطق الأرسطي الصوري الجامد[1].



(١) ينظر: حوارات من أجل المستقبل، طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط/١، (٢٠١١م)، ص: ٦٥-٦٦.



المطلب الخامس
موقفه من السلطة السياسية

استطاع ابن تيمية أن يرسم في كتابه «السياسة الشرعية» خطة إصلاح الراعي والرعية، مؤسسا ذلك على آيات القرآن الكريم والسنة النبوية، مراعيا مقتضيات ومصالح الناس، لم يكن الرجل يرغب في السلطة، بل كانت علاقته بها علاقة مصلح، وعالم موجه. كان يحاول إصلاح الدولة المملوكية للتخلص من عجزها، وكان يقول لمن يعظمه: «أنا رجل ملة لا رجل دولة»[(١)].

وكان لابن تيمية دور سياسي فاعل في مواجهة عودة التتار إلى الشام سنة (٧٠٠هـ)، حيث أعلن الجهاد، وحرض على مقاومتهم، وبث الحماس في نفوس المسلمين، وخاطب الحكام وأمراء الجيوش بضرورة التصدي والدفاع عن بلاد الإسلام، وأن هؤلاء غزاة كفار يجب مقاومتهم بكل الوسائل[(٢)].

عاصر ابن تيمية دولة المماليك (٦٤٧-٩٢٣هـ/ ١٢٥٠-١٥١٧م) التي عرفت صراعات وخلافات سياسية بين الحكام، أثرت على الحياة العامة في مصر والشام. وكان حكامها منعزلون عن الحياة العامة، بعيدون

---

(١) العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، شمس الدين بن عبد الهادي الدمشقي الحنبلي (ت:٧٤٤هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكاتب العربي، بيروت، ص: ١٩٣.

(٢) ابن تيمية عطاؤه العلمي، ص: ٨٥.

عن الناس، «بسبب غربتهم وعقدتهم كمملوكين، وعدم انتمائهم الواضح إلى الأمة، وعدم ارتباطهم الوثيق بالدين..». هذا هو الواقع السياسي زمن ابن تيمية، و«لم يشتهر عن ابن تيمية ارتباطه بالسلاطين أو تقربه لهم، بل كان مصادما لسياساتهم الفكرية والدينية، ومتعارضا مع العلماء والفقهاء المقربين منهم، وتعرض بسبب ذلك للسجن والاعتقال والاضطهاد، ووصفت حياته بالمحنة»[1].

ويرى ابن تيمية عدم جواز الخروج على ولي الأمر الجائر، وهو في هذا متفق مع جمهور أهل السنة، يقول: «من العلم والعدل المأمور به الصبر على ظلم الأئمة وجورهم كما هو من أصول أهل السنة والجماعة .. وانْهَوْا عن قتالهم ما صلوا؛ وذلك لأن معهم أصل الدين المقصود وهو توحيد الله وعبادته ومعهم حسنات وترك سيّئات كثيرة..»[2].

لكن السؤال المطروح هو هل حقيقة كان حكام دولة المماليك كما وصفهم ابن تيمية «معهم أصل الدين المقصود»، «ومعهم حسنات وترك سيّئات كثيرة» ..؟ أم أن أصل الدين المقصود انفرط عقده مذ مدة بضياع مقومات الحكم الأساسية، وهي العدل والشورى والحرية..، وأن سيئات ومفاسد حكام زمان ابن تيمية كانت أكثر من حسناتهم؟.

---

(١) الفكر الإسلامي في العصر الوسيط من الغزالي إلى ابن تيمية، زكي الميلاد، (ابن تيمية: عطاؤه العلمي ومنهجه الإصلاحي)، ص: ٨٥-٨٦.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية الحراني، ٢٨/ ١٨١.

ويرى الصعيدي أن مما يؤخذ على ابن تيمية أنه لم يقم بإصلاح الحكم في زمانه، حيث كان الخليفة في القاهرة لا شيء له من الحكم، وكأنه حاكم ديني، أما الحكم الدنيوي فيرجع إلى حاكم دنيوي من طائفة المماليك[1].

والطريق السليم الذي يقترحه ابن تيمية لمواجهة السلطان الجائر هو النصيحة، والإرشاد، لأن المنكر لا يزال بما هو أنكر منه، لذلك يقترح المسالمة مع الحاكم الجائر، مع العلم أنه تعرض لأذى السلطان المملوكي الناصر ابن محمد، وتعرض للسجن بأمره، وكان من المفروض أن يدفعه هذا إلى الإفتاء بالخروج على هذا الحاكم، إلا أنه لم يفعل.

وما يدل على قوة خطابه، وسلطته الفكرية في زمانه، خوف السلطان الناصر منه، جاء في كتاب «النبوات»: «ولما وُشي به إلى السلطان الناصر خاطبه قائلا: إنني أخبرت أنك قد أطاعك الناس، وأن في نفسك أخذ الملك، فلم يكترث به. بل قال له بنفس مطمئنة، وقلب ثابت، وصوت عال سمعه كثير ممن حضر: أنا أفعل ذلك! والله إن ملكك وملك المغل لا يساوي عندي فلسين. فتبسم السلطان لذلك، وأجابه في مقابلته بما أوقع الله له في قلبه من الهيبة العظيمة: إنك والله لصادق، وإن الذي وشي بك إلي كاذب»[2].

❊ ❊ ❊

(١) المجددون في الإسلام، الصعيدي، ص: ١٩٩- ٢٠٢.

(٢) النبوات، ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ)، تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان، أضواء السلف، الرياض، السعودية، ط/ ١، (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، ١/ ٥٣.



المطلب السادس
تسامح ابن تيمية مع المخالف

لم يستغل ابن تيمية منزلته وقربه من الناصر، وموقعه من السلطة في الانتقام من العلماء الذين كان في صراع فكري معهم، وهذا يدل على موقفه الإيجابي من الصراعات الفكرية، ودوره في تدبير هذه الصراعات، وتسامحه مع المخالف، فلما أخرجه الناصر من سجن الإسكندرية واجتمع به، أخرج له فتاوى العلماء بقتله، أراد الناصر أن يستعمل ابن تيمية بأن يصدر فتوى هو الآخر بقتلهم، وغرضه هو الانتقام من هؤلاء العلماء، لأنهم خلعوه وبايعوا الملك المظفر ركن الدين بيبرس الجاشنكير.

لكن ابن تيمية عرف قصد الناصر، وعامله بنقيض مقصوده، حيث شرع في مدحهم والإعلاء من مكانتهم، ولم ينتقم منهم، ولم يساير الناصر في مكيدته للإيقاع بهؤلاء العلماء، رغم إذايتهم له، يقول صاحب «العقود الدرية» تحت عنوان: «حلم الشيخ وعفوه عمن ظلمه: وسمعت الشيخ تقي الدين ابن تيمية رحمه الله يذكر أن السلطان لما جلسا بالشباك أخرج من جيبه فتاوى لبعض الحاضرين في قتله واستفتاه في قتل بعضهم، قال: ففهمت مقصوده، وأن عنده حنقا شديدا عليهم لما خلعوه وبايعوا الملك المظفر ركن الدين بيبرس الجاشنكير، فشرعت في مدحهم والثناء عليهم وشكرهم وأن هؤلاء لو ذهبوا لم تجد مثلهم في دولتك أما أنا فهم في حل من حقي ومن جهتي وسكنت ما عنده عليهم»[1]، «فكان القاضي زين الدين ابن مخلوف

---

(١) العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، شمس الدين بن عبد الهادي الدمشقي الحنبلي، ص: ٢٩٨.

قاضي المالكية يقول بعد ذلك ما رأينا أتقى من ابن تيمية لم نبق ممكنا في السعي فيه ولما قدر علينا عفا عنا»[1].

يقول الندوي عن ابن تيمية في مسامحته لمعارضيه ومن أذاه منهم، ومنهم ابن مخلوف: «وقد ثبت بذلك أن كل خلافاته إنما كانت على الأساس العلمي، والديني، لا تشوبها شائبة من النفسانية والعداوة»[2]، وما يؤكد هذا النصوص الكثيرة المروية عنه في الدعوة إلى الائتلاف والوحدة ضد الغزو الفكري والثقافي الخارجي، والغزو المادي الصليبي والتتاري.

ويقول ابن تيمية في ابن مخلوف رغم ما فعله به: «وأنا والله من أعظم الناس معاونة على إطفاء كل شر فيها وفي غيرها وإقامة كل خير، وابن مخلوف لو عمل مهما عمل والله ما أقدر على خير إلا وأعمله معه ولا أعين عليه عدوه قط. ولا حول ولا قوة إلا بالله. هذه نيتي وعزمي، مع علمي بجميع الأمور. فإني أعلم أن الشيطان ينزغ بين المؤمنين ولن أكون عونا للشيطان على إخواني المسلمين»[3].

وقال ابن تيمية -وهو في السجن- للفتاح لما طلب منه أن يكتب شيئا للسلطان: «.. ليس غرضي في إيذاء أحد، ولا الانتقام منه ولا مؤاخذته. وأنا عافٍ عمن ظلمني ..»[4]. وقال أيضا: «.. كان من مدة لما كان القاضي

(١) العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ص: ٢٩٩.

(٢) رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ص: ٥٤٢.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية الحراني، ٣/ ٢٧١.

(٤) نفسه، ٣/ ٢٦٥.

حسام الدين الحنفي مباشرا لقضاء الشام: أراد أن يحلق لحية هذا الأذرعي وأحضر الموسى والحمار ليركبه ويطوف به فجاء أخوه عرفني ذلك فقمت إليه ولم أزل به حتى كف عن ذلك. وجرت أمور لم أزل فيها محسنا إليهم. وهذه الأمور ليست من فعلي ولا فعل أمثالي. نحن إنما ندخل فيما يحبه الله ورسوله والمؤمنون، ليس لنا غرض مع أحد، بل نجزي بالسيئة الحسنة ونعفو ونغفر»[1].

وبعد خروجه من السجن بمصر، عفا عن كل من ظلمه أو حاول إيذاءه من معارضيه ومنتقديه، يقول في رسالته التي وجهها إلى الشام بعد الإفراج عنه: «تعلمون -رضي الله عنكم- أني لا أحب أن يؤذى أحد من عموم المسلمين -فضلا عن أصحابنا- بشيء أصلا لا باطنا ولا ظاهرا ولا عندي عتب على أحد منهم. ولا لوم أصلا بل لهم عندي من الكرامة والإجلال والمحبة والتعظيم أضعاف أضعاف ما كان كل بحسبه ولا يخلو الرجل. إما أن يكون: مجتهدا مصيبا أو مخطئا أو مذنبا. فالأول: مأجور مشكور. والثاني مع أجره على الاجتهاد: فمعفو عنه مغفور له. والثالث: فالله يغفر لنا وله ولسائر المؤمنين. فنطوي بساط الكلام المخالف لهذا الأصل. كقول القائل: فلان قصر فلان ما عمل فلان أوذي الشيخ بسببه فلان كان سبب هذه القضية فلان كان يتكلم في كيد فلان. ونحو هذه الكلمات التي فيها مذمة لبعض الأصحاب والإخوان. فإني لا أسامح من أذاهم من هذا الباب ولا حول ولا قوة إلا بالله. بل مثل هذا يعود على قائله

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٣/ ٢٧٠.

بالملام إلا أن يكون له من حسنة وممن يغفر الله له إن شاء. وقد عفا الله عما سلف. وتعلمون أيضا: أن ما يجري من نوعِ تغليظ أو تخشين على بعض الأصحاب والإخوان: ما كان يجري بدمشق ومما جرى الآن بمصر فليس ذلك غضاضة ولا نقصا في حق صاحبه ولا حصل بسبب ذلك تغير منا ولا بغض. بل هو بعد ما عومل به من التغليظ والتخشين أرفع قدرا وأنبه ذكرا وأحب وأعظم وإنما هذه الأمور هي من مصالح المؤمنين التي يصلح الله بها بعضهم ببعض فإن المؤمن للمؤمن كاليدين تغسل إحداهما الأخرى. وقد لا ينقلع الوسخ إلا بنوع من الخشونة؛ لكن ذلك يوجب من النظافة والنعومة ما نحمد معه ذلك التخشين.. فلا أحب أن ينتصر من أحد بسبب كذبه علي أو ظلمه وعدوانه فإني قد أحللت كل مسلم. وأنا أحب الخير لكل المسلمين وأريد لكل مؤمن من الخير ما أحبه لنفسي. والذين كذبوا وظلموا فهم في حلّ من جهتي»[1].

وكان ابن تيمية يعترف بمكانة العلماء عموما ومكانة العلماء الأربعة، وتفوقهم العلمي وشدد النكير على من يتكلم فيهم بسوء، أو يطعن في مكانتهم العلمية..، وألف في ذلك كتابه: «رفع الملام عن الأئمة الأعلام»، وجاء في مقدمته: «فيجب على المسلمين -بعد موالاة الله تعالى ورسوله ﷺ- موالاة المؤمنين كما نطق به القرآن. خصوصا العلماء، الذين هم ورثة الأنبياء الذين جعلهم الله بمنزلة النجوم، يهتدى بهم في ظلمات البر والبحر. وقد أجمع المسلمون على هدايتهم ودرايتهم. إذ كل أمة -قبل مبعث نبينا

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٢٨/ ٥٢-٥٥.

محمد ﷺ- فعلماؤها شرارها، إلا المسلمين فإن علماءهم خيارهم؛ فإنهم خلفاء الرسول ﷺ في أمته، والمحيون لما مات من سنته. بهم قام الكتاب، وبه قاموا، وبهم نطق الكتاب وبه نطقوا. وليعلم أنه ليس أحد من الأئمة -المقبولين عند الأمة قبولا عاما- يتعمد مخالفة رسول الله ﷺ في شيء من سنته؛ دقيق ولا جليل. فإنهم متفقون اتفاقا يقينيا على وجوب اتباعِ الرسول ﷺ. وعلى أن كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك، إلا رسول الله ﷺ. ولكن إذا وجد لواحد منهم قول قد جاء حديث صحيح بخلافه، فلا بد له من عذر في تركه. وجميع الأعذار ثلاثة أصناف:

أحدها: عدم اعتقاده أن النبي ﷺ قاله.

والثاني: عدم اعتقاده إرادة تلك المسألة بذلك القول.

والثالث: اعتقاده أن ذلك الحكم منسوخ»[١].

يقول: سراج الدين أبو حفص «أخبرني غير واحد ممن كان حاضرا بدمشق حين وفاته رضي الله عنه قالوا إن الشيخ قدس الله روحه مرض أياما يسيرة وكان إذ ذاك الكاتب شمس الدين الوزير بدمشق المحروسة، فلما علم بمرضه استأذن في الدخول عليه لعيادته فأذن الشيخ له في ذلك فلما جلس عنده أخذ يعتذر له عن نفسه ويلتمس منه أن يحله مما عساه أن يكون قد وقع منه في حقه من تقصير أو غيره، فأجابه الشيخ رضي الله عنه

(١) رفع الملام عن الأئمة الأعلام، ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ)، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ص: ٩.

بأني قد أحللتك وجميع من عاداني وهو لا يعلم أني على الحق وقال ما معناه إني قد أحللت السلطان الملك الناصر من حبسه إياي لكونه فعل ذلك مقلدا غيره معذورا ولم يفعله لحظ نفسه بل لما بلغه مما ظنه حقا من مبلغة والله يعلم انه بخلافه وقد أحللت كل واحد مما كان بيني وبينه إلا من كان عدوا لله ورسوله، قالوا ثم إن الشيخ رضي الله عنه بقي إلى ليلة الاثنين العشرين من ذي القعدة الحرام وتوفي إلى رحمة الله تعالى ورضوانه في بكرة ذلك اليوم وذلك من سنة ثمان وعشرين وسبع مئة وهو على حاله مجاهدا في ذات الله تعالى صابرا محتسبا لم يجبن ولم يهلع ولم يضعف ولم يتتعتع بل كان رضي الله عنه إلى حين وفاته مشتغلا بالله عن جميع ما سواه»[1].

خلاصة:

وبالجملة فإن ابن تيمية كان عالما منزعجا، عنيفا في العبارة، قويا في الخطاب والحجة، وهذه المسألة اتفق عليها جل من ترجم له، وجميع من درس تراثه، فإن كتاباته فيها عبارات ثائرة وعنيفة بسبب حدة طبعه، ولو لا هذه الحدة لما ثار حوله كل هذا الجدل، الذي انتهى إلى اتهامه بالتأسيس للخطاب المتطرف في زماننا الحديث والمعاصر، والتأسيس للمدرسة «السلفية»، التي تعد استمرارا للمذهب الحنبلي، والتي تقف عند حدود النص، وتبتعد ما أمكن عن القياس والتأويل، وترفض الثقافة الدخيلة كالمنطق والفلسفة.

(١) الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية، سراج الدين أبو حفص (ت:٧٤٩هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط/ ٣، (١٤٠٠هـ)، ص: ٨٢.

حارب ابن تيمية كل أشكال الغزو الثقافي والفكري والسياسي في زمانه، فقد توجه بالنقد والنقض إلى كل المذاهب والفرق الإسلامية الكلامية والفقهية والصوفية والفلسفية..، فإن نقده رحمه الله كان مصحوبا بالبناء والتأسيس، اقترن هدمه ببنائه، لم يكن انتقاده لغرض الخصومة والرغبة في الجدل، فقد كان غرضه الإصلاح، وهدفه تحصين وحماية العالم الإسلامي من الغزو المادي والفكري، لذلك قاوم الغزو المادي بالسيف، وقاوم الغزو الفكري بالقلم.

فهو يحاكم كل المذاهب والفرق والآراء إلى الوحي: القرآن والسنة، وإلى الفهم الأول للمسلمين، وينتقد الفكر الدخيل وثقافة الآخر، بمنطق يتأسس على المرجعية الإسلامية، بعيدا عن استيراد قوانين وقواعد قراءة النصوص الشرعية من الآخر، بل يؤمن بضرورة الرجوع إلى النصوص في التأصيل للعلوم الإسلامية، ووضع قواعدها ومسائلها، وعلى هذا الأساس قدم النقد للمنطق والفلسفة وعلم الكلام، والشيعة الباطنية والصوفية والفقهاء.

❊ ❊ ❊



الفصل الثاني

موقف العلماء في العصر الحديث من الصراعات الفكرية

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: محمد بن عبدالوهاب (ت: ١٢٠٦هـ)

المبحث الثاني: الأفغاني (ت: ١٣١٤هـ/١٨٩٧م)

المبحث الثالث: فريد الأنصاري (ت:١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م)



المبحث الأول

محمد بن عبد الوهاب (١٢٠٦هـ)

ويشتمل على خمسة مطالب:

المطلب الأول: الوهابية استمرار للمدرسة السلفية التيمية

المطلب الثاني: الواقع الديني والاجتماعي زمن الشيخ

المطلب الثالث: الموقف من السلطة السياسية

المطلب الرابع: المنهج في الفكر والدعوة

المطلب الخامس: موقف الشيخ من الفرق والمذاهب الفكرية



المطلب الأول
الوهابية استمرار للمدرسة السلفية التيمية

محمد بن عبد الوهاب، ولد سنة (١١١٥هـ) وقيل: (١١١١هـ)، في بلدة العيينة، من بلاد اليمامة، شمالي غرب الرياض. نشأ رحمه الله في بيت عرف بالعلم والتدين، حفظ القرآن الكريم، ومبادئ العلوم الإسلامية، وقواعد العربية، على والده رحمه الله، وكان شغوفا بالعلم، وظهرت عليه نزعة الاستقلال في الفهم، وتناول المسائل العلمية منذ صغره[١].

وقد كان المذهب الرسمي في البلاد هو المذهب الحنبلي، فكان تعليمه ومجمل ما اطلع عليه لا يخرج عن التراث الحنبلي، يقول عن مذهبه ومدرسته الفقهية في رسالته إلى علماء بلد الله الحرام: «فنحن ولله الحمد متبعين غير مبتدعين، على مذهب الإمام أحمد بن حنبل»[٢]. ويقول في رسالته إلى عبدالله بن عبدالله الصنعاني: «وأما مذهبنا: فمذهب الإمام أحمد بن حنبل إمام أهل السنة، ولا ننكر على أهل المذاهب الأربعة إذا لم يخالف نص الكتاب والسنة وإجماع الأمة وقول جمهورها»[٣].

---

(١) ينظر ترجمته على سبيل التفصيل في: عنوان المجد في تاريخ نجد، عثمان بن عبد الله بن بشر النجدي الحنبلي، حققه وعلق عليه: عبد الرحمن بن عبد اللطيف بن عبد الله آل الشيخ، مطبوعات دارة الملك عبد العزيز، الرياض، ط/ ٤، (١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، ١/ ٣٣. وينظر ترجمة مختصرة في: نفسه: ١/ ١٨٢.

(٢) مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب، صنفها وأعدها للتصحيح تمهيدا لطبعها: عبد العزيز بن زيد الرومي، محمد بلتاجي، سيد حجاب، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، (١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م)، الرسائل الشخصية، ٧/ ٤٠.

(٣) نفسه، ٧/ ١٠٧.

لذلك كان تأثره بابن تيمية وابن القيم.. وغيرهما من علماء المذهب الحنبلي أمرا طبيعيا، لأن اختياره المذهبي فرض عليه الاطلاع على كتابات أئمة المذهب وعلمائه الكبار، والناظر في كتاباته ورسائله يجدها مليئة بأقوال وفتاوى ابن تيمية وتلميذه ابن القيم رحمهما الله تعالى، لكن هذا لا يعني المطابقة التامة بين فكره وفكر ابن تيمية على الخصوص.

يعتبر رحمه الله مجدد المدرسة السلفية التيمية، ومدرسته تعتبر «الإحياء الثالث للفكرة السلفية»[1]، وأن تأثره بابن تيمية كان «عن طريق عبد الله بن إبراهيم بن سيف (شيخه الذي كان محبا لابن تيمية وابن القيم)، عرف الطريق إلى فقه ابن تيمية وعلمه ودعوته ومنهجه، وما لقي في سبيل ذلك، فطابت نفسه بأن يفعل -من بعد- ما فعل، وأن يجابه العلماء، قبل العامة بدعوته التجديدية»[2].

يقول الحجوي الثعالبي في بيان أن أصل فكر محمد بن عبد الوهاب ومدرسته هو فكر ابن تيمية، فإن «أفكاره في فهم حقيقة الدين الإسلامي وتجريده عن زوائد الابتداع، وإخلاص الدعوة للتوحيد الحق، وترك المغالاة في تعظيم المخلوق كي لا يلحق بالخالق هي الأصل في مذهب الوهابية، فتواليفه ومباديه هي الأصول التي يرجعون إليها ..»[3].

---

(١) المدارس الفكرية الإسلامية، من الخوارج إلى الإخوان المسلمين، محمد سليم العوا، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط/ ١، (٢٠١٦م)، ص: ٣٧٥.

(٢) نفسه، ص: ٣٦٩.

(٣) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، الحجوي الثعالبي الفاسي، ٢/ ٤٣٥.

ويضيف قائلا: «وهذا المذهب مؤسسه في الحقيقة ابن تيمية، ولكن حاز الشهرة محمد بن عبد الوهاب، وإليه نسبوا حيث توفق لإظهاره، بالفعل ونشره بالقوة، وتمكن من إحلاله محلا مقبولا من قلوب النجدين الذين قاتلوا عليه، فأصبح ابن عبد الوهاب ذا شهرة طبقت العالم الإسلامي وغيره معدودا من الزعماء المؤسسين للمذاهب الكبرى والمغتربين بفكرهم أفكار الأمم»[١].

يقول أحمد أمين أن محمد بن عبد الوهاب: «اقتفى في دعوته وتعاليمه عالما كبيرا، ظهر في القرن السابع الهجري في عهد السلطان الناصر هو ابن تيمية .. فكان ابن تيمية إمامه ومرشده وباعث تفكيره، والموحى إليه بالاجتهاد والدعوة إلى الإصلاح»[٢]، ويرى البهي أن التأريخ لحركة محمد بن عبد الوهاب باعتبارها «حركة دينية ترسمت خطوات حركة أخرى سبقتها في القرن الرابع عشر الميلادي، وهي حركة محمد بن تيمية الحراني»[٣].

تأثرت هذه الدعوة بفكر ابن تيمية، بل هي الصيغة الحديثة لفكر الرجل، -أو على الأصح لجزء من فكر الرجل-، يقول ألبرت حوراني أن ابن تيمية وتراثه: «ظل في مجمله عنصرا مغمورا، حتى ازداد الوعي به في القرن الثامن عشر بفضل حركة دينية ذات مضامين سياسية وهي حركة

---

(١) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، الحجوي الثعالبي الفاسي، ٢/ ٤٤٧.

(٢) زعماء الإصلاح في العصر الحديث، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، بدون طبعة، بدون تاريخ، ص: ١٢-١٣.

(٣) الفكر الإسلامي في تطوره، البهي، ص: ٧٠.

الوهابيين»[1]، وفي هذا نظر، لأنه لا يعقل أن يكون فكر ابن تيمية وهو عالم كبير من أبرز علماء المذهب الحنبلي، مغمورا غير معروف في الساحة العلمية الإسلامية، مع العلم أن ساحة نجد -على الخصوص- لم تكن تعرف إلا المذهب الحنبلي، فلا يعقل الجهل بأبرز وأقوى عالم في المذهب.

ونفس الأمر الذي ذكره ألبرت حوراني في أن حركة محمد عبد الوهاب قامت بدور كبير في صيانة وإبراز فكر وآراء ابن تيمية، في القرن الثامن عشر، -مدة أربعة قرون-، أشار إليه البهي وأكده كذلك، إلا أن هذا الأخير يضيف أن الحركة لطفت من تصور المسلمين لآراء ابن تيمية، يقول: «بعد أن كانت تعتبر أيام ابن تيمية نفسه وبعده بقليل -في التقدير العام للمسلمين وأرباب المذاهب- نوعا من الخروج في فهم الدين أو نوعا من الإلحاد»[2].

وفي هذا مبالغة غير دقيقة، لأن محمد بن عبد الوهاب وحركته لم تهتم بفكر ابن تيمية وتراثه كله، بل اقتصرت على جانب منه، وهو المتعلق بالعقيدة والتوحيد، وتخليص الدين من الشوائب والخرافات ..، وصراعه مع الفرق الإسلامية، وخصوصا الشيعة والصوفية، فالحركة اعتمدت منهجا انتقائيا في التعامل مع تراث ابن تيمية، وهذه الطريقة أثرت سلبا على رؤية المسلمين لفكر ابن تيمية، وكان الأولى الاهتمام بفكر الرجل في كل جوانبه العقلية والمنطقية والأخلاقية والعقدية والسياسية ..، لتظهر معالم الفكر واضحة جلية، لأن هذا الانتقاء أدى إلى التشويه.

---

(١) تاريخ الشعوب العربية، ألبرت حوراني، ص: ٢١٧.

(٢) الفكر الإسلامي في تطوره، البهي، ص: ٧٩-٨٠

وإن كان رحمه الله يميل نحو الاستقلال العلمي في تقرير المسائل، ويؤكد على الالتزام بالكتاب والسنة، وفتح باب الاجتهاد، وعدم الالتزام بشروط الاجتهاد التي عقدت الاجتهاد وصعبته، إلا أنه كان في الحقيقة مقلدا للمدرسة السلفية وامتدادا لها، متأثرا بعلمائها مقلدا لهم. يقول محمد عمارة: «ابن عبد الوهاب وإن أنكر المذهبية أو المذاهب أحيانا، إلا أنه قد كان بدعوته انحيازا وامتدادا لقطاع المذهبية الإسلامية، وبالتحديد امتدادا للحركة السلفية كما تمثلت في ابن حنبل، وابن تيمية، وابن قيم الجوزية، على وجه الخصوص»[1].

ويرى الصعيدي أنه مما يؤخذ على الحركة أنها جمدت على المذهب الحنبلي رغم دعوتها إلى فتح باب الاجتهاد، كما أنها جمدت على ابن تيمية ولم تتأثر به في الغالب إلا في مسائل العقائد، ولا يذكر لابن عبد الوهاب في الاجتهاد إلا مسائل ليست بذات شأن مثل جعله دية المسلم ثمانمائة ريال بدلا من مائة ناقة، ومثل هذه المسائل البسيطة لا يمكن أن تؤهله للقيام بدور المصلح في هذا القرن[2].

❊ ❊ ❊

---

(١) تيارات الفكر الإسلامي، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط/ ٢، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، ص: ٢٥٥.

(٢) ينظر: المجددون في الإسلام، الصعيدي، ص: ٣٣٣-٣٣٠.



المطلب الثاني
الواقع الديني والاجتماعي زمن الشيخ

كان الرجل يرى أن سبب ما أصاب المسلمين من ضعف وهوان، هو ما دخل عليهم من خرافات لوثت عقيدتهم الصافية، لذلك أخذ على عاتقه إصلاح الاعتقاد ومواجهة الانحرافات الاعتقادية، لأن النفوس الضعيفة التي تتحكم فيها الخرافات لا تستطيع النهوض، ولا الإبداع، ولا الأمر بالمعروف ولا النهي عن المنكر..، فإنه لا يصلح آخر الإسلام إلا بما صلح به أوله، فإنه يلزم الرجوع إلى التوحيد الصافي والعقيدة النقية، وهدم البدع والخرافات.

يقول الشيخ عثمان بن بشر في وصف واقع نجد زمن الشيخ: «وكان الشرك إذ ذاك قد فشي في نجد وغيرها، وكثر الاعتقاد في الأشجار والأحجار والقبور والبناء عليها، والتبرك بها والنذر لها، والاستعاذة بالجن والنذر لهم.. وغير ذلك من الشرك الأكبر والأصغر.. فلما تحقق الشيخ رحمه الله معرفة التوحيد، ومعرفة نواقضه، وما وقع فيه كثير من الناس من هذه البدع المضلة، صار ينكر هذه الأشياء، واستحسن الناس ما يقول، لكن لم ينهوا ما فعل الجاهلون، ولم يزيلوا ما أحدث المبتدعون»[1].

ويؤكد ابن باز نفس ما ذكره ابن بشر عن الظروف الدينية والاجتماعية للواقع الذي ظهرت فيه دعوة الشيخ رحمه الله، يقول: «فلما رأى الشيخ

(١) عنوان المجد في تاريخ نجد، عثمان بن عبد الله بن بشر النجدي الحنبلي، ١/ ٣٣-٣٤.

الإمام هذا الشرك وظهوره في الناس وعدم وجود منكر لذلك وقائم بالدعوة إلى الله في ذلك، شمر عن ساعد الجد وصبر على الدعوة، وعرف أنه لا بد من جهاد، وصبر، وتحمل للأذى»[1].

يرى عبد الله العثيمين أن ما ذكر بخصوص الوضع الديني في نجد، فيه إفراط ومبالغة[2]، وأن ما ذكروه «كان واقعا بالنسبة لطائفة معينة من جهلة النجديين، ومن المرجح أنها كانت قليلة العدد .. لقد كان هناك جهلة يمارسون أعمالا شركية، ولكن عدد هؤلاء كان قليلا إذا قورن بمجموع السكان، وكان هناك كثيرون ممن لا يقومون بواجبات الإسلام نتيجة الجهل خاصة بين البادية، لكن كان هناك علماء، وكان هناك ملتزمون بأحكام الشرع والدين»[3].

لكن محقق تاريخ ابن غنام سليمان بن صالح الخراشي، قال بأن ادعاء المبالغة في وصف حال نجد قبل قيام دعوة محمد بن عبد الوهاب، والادعاء بأنه رحمه الله يكفر بالعموم «جهل ومغالطة»، وأورد نقولا لعلماء ومؤرخين ومستشرقين، تثبت وجود هذه البدع والشركيات في العالم الإسلامي، وفي نجد على الخصوص، وأنها قد بلغت مبلغا سيئا، لأن مطلع القرن الثاني

(١) الإمام محمد بن عبد الوهاب دعوته وسيرته، عبد العزيز بن عبد الله بن باز(ت:١٤٢٠هـ)، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد إدارة الطبع والترجمة، ط/ ٢، (١٤١١هـ)، ص: ٢٥-٢٦.

(٢) يقصد المؤرخين النجديين المشهورين: حسين بن غنام، وعثمان بن بشر.

(٣) الشيخ محمد بن عبد الوهاب: حياته وفكره، عبد الله الصالح العثيمين، دار العلوم، الرياض، ط/ ٢، (١٩٩٢م)، ص: ٢٠-٢١.

الهجري -وهو زمن ظهور الشيخ-، يصطلح عليه بعصر الانحطاط، على المناحي الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، وأشار إلى أن من أبلغ الأدلة على وجود هذه الحالة الدينية، وأنه لا مبالغة فيها، هو حجم النقد والمعارضة لدعوة الشيخ بالتآليف والقتال، كما رد على دعوى الخصوم في قولهم: ألم يكن هناك علماء يدعون ويعلمون قبل الشيخ، وفي زمانه، واجهوا هذه البدع والشركيات؟، يرد ويقول: أن وجود العلماء في هذه الفترة وقبلها لا ينفي انتشار البدع والشركيات، وأن هؤلاء العلماء ينقسمون إلى ثلاثة أنواع: الأول: مبتدعون يدينون بالعقيدة الأشعرية، لا يفرقون بين توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، ولا تهمهم هذه الانحرافات إن لم يؤيدوها. والثاني: عالم مداهن رضي بالمناصب والجاه. والثالث: عالم لم يستطع مخالفة أبناء زمانه[1].

لكن ما ذكره سليمان بن صالح الخراشي غير مسلم من وجوه:

الأول: ذكر أن واقع العالم الإسلامي حينها عرف بعصر الانحطاط من نواح كثيرة، لكن السؤال المطروح بشدة على هذا الإشكال هو: لماذا ركز الشيخ رحمه الله على الجانب الديني أو العقدي على الخصوص، وأغفل الجوانب الأخرى العقلية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والحضارية.. التي كانت مظاهر للانحطاط في ذلك الزمان؟، أم أن جانب العقيدة

(١) ينظر: تاريخ ابن غنام، المسمى: روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام، حسين بن أبي بكر بن غنام (١١٥٢/ ١٢٢٥هـ)، اعتنى به: سليمان بن صالح الخراشي، دار الثلوثية، السعودية، الرياض، ط/ ١، (١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م)، ١/ ١٠٠.

والتوحيد كان أهم من الجوانب الأخرى؟، في رأيي لو كان الاهتمام بهذه الجوانب كلها أو بعضها دون الاقتصار على جانب واحد ووحيد، لكان لدعوة الشيخ أثر أكبر وأنفع في معالجة عصر الانحطاط، والمساهمة في نهضة العالم الإسلامي، والرقي بواقع الجزيرة العربية على الخصوص.

أما الثاني: فإن حجم المعارضة والنقد للشيخ ودعوته لا تقوم دليلا على حجم الواقع السيئ زمن الشيخ، بل قد يفهم منها بشكل جلي حجم مخالفة الشيخ في منهجه وفكره لعموم العلماء والمسلمين في العالم الإسلامي.

أما الوجه الثالث: ما ذكره الخراشي في رده على ادعاء الخصوم بوجود علماء في نجد لتعليم الناس وتقويم أقوالهم وأفعالهم، لا يقوم دليلا في المسألة، بل فيه سوء أدب مع العلماء، حيث نسب بعضهم إلى البدعة -الأشاعرة-، وبعضهم إلى المصلحية والوصولية، وبعضهم إلى الخوف والجبن، ونحن نسأل الخراشي حفظه الله: ألم يكن هناك علماء من الصنف الرابع: علماء ربانيون غير الشيخ رحمه الله تعالى، أم هي العصبية للشيخ، والطعن في من لم يسلك مسلكه؟.

وسواء كانت حال نجد كما وصفها ابن غنام وابن بشر وغيرهما من مؤرخي نجد، أو كان الأمر مبالغا فيه، فإن سبب الخلاف في هذه المسألة هو: أن القائلين بالمبالغة ينكرون على الشيخ تشدده في الإنكار والتكفير والحدة في العبارة، والقائلين بأن الأمر على الحقيقة كما وصفه المؤرخون يلتمسون العذر للشيخ فيما سبق.

وبالجملة فإن الواقع الديني والاجتماعي كان من أهم عوامل ظهور دعوة محمد بن عبد الوهاب، فقد كانت المنطقة في حاجة إلى من يعالج هذه الانحرافات العقدية، لكن إنكار هذا الواقع شاركه فيه بعض العلماء السلفيين الذين ساهموا في نشر دعوة الشيخ، يقول عبد الله العجلان: «فإن سوء الأحوال وظهور المنكرات والبدع ومظاهر الشرك في نجد وإنكار ذلك من بعض العلماء السلفيين قد فتح الطريق أمام هذا المصلح العظيم لدخول تاريخ الإسلامي التجديدي من أوسع أبوابه»[1].

وبالإضافة إلى الضعف الديني، وانتشار الخرافة، والجهل بأحكام الشرع، يضيف سليم العوا واصفا للوضع الديني والحالة الاجتماعية والفكرية التي واكبت ظهور دعوة الشيخ، يقول: «-الصوفية في المنطقة لم يكن لهم نفوذ مذكور- المذهب الحنبلي كان هو السائد بين أهلها وهو أكثر المذاهب وضوحا في مسألة صحة العقيدة وصفائها، وأشد المذاهب محاربة للبدع صغيرها وكبيرها. -أكثر أهل البادية في نجد لم تكن لديهم معرفة عميقة، ولا آراء يعتنقونها بقوة حول الإسلام نفسه، كانوا مسلمين فحسب- وكانت المنطقة مفتتة بين إمارات صغيرة لا تربطها أية وحدة سياسية»[2].

ويقول عبد الله الصالح العثيمين في وصف الواقع الديني والاجتماعي والسياسي لنجد، وحاجتها إلى قيام مصلح ديني: «وكما أن المنطقة (نجد)

(١) حركة التجديد والإصلاح في نجد، عبد الله العجلان، ط/ ١، (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م)، ص: ٤٠.
(٢) المدارس الفكرية الإسلامية، من الخوارج إلى الإخوان المسلمين، محمد سليم العوا، ص: ٣٦٦.

كانت بحاجة إلى دعوة دينية إصلاحية، وكانت مكانا مناسبا لنجاحها، فقد كانت أيضا في حاجة إلى حركة سياسية تجمع شتات إماراتها الصغيرة المحاربة أحيانا وقبائلها المختلفة المتصارعة حول موارد المياه ومواطن الكلأ وتكون منها دولة واحدة قوية ليسود الاستقرار والأمن، ومن حسن الحظ أنها أيضا كانت أرضا خصبة قابلة لنجاح أية حركة سياسية من هذا النوع. فقد كانت بعيدة عن متناول أية سلطة مركزية قوية وبإمكان أية حركة أن تحرز نجاحا أوليا، على الأقل، دون أن تلفت لها الأنظار وتمتد إليها قوة خارجية لا طاقة لها بها، وكون إماراتها وقبائلها مختلفة قد يكون من بين عوامل النجاح للحركة أو الدعوة، فعندما تفشل في مكان معين، فإن فرصة نجاحها في مكان آخر غير بعيد عنه أمر كبير الاحتمال، فخلاف صاحب المكان الثاني مع الأول قد يدفعه إلى الترحيب بمن رفضه»[1].



(١) الشيخ محمد بن عبد الوهاب: حياته وفكره، عبد الله الصالح العثيمين، ص: ٢١.

المطلب الثالث
الموقف من السلطة السياسية

نشأت الحركة وترعرعت في حضن السلطة القائمة، حيت تم عقد قران بين ممثل السلطة السعودية وممثل الحركة الوهابية، على أساس التناصر والتعاون على نشر الفكر الوهابي، «وأن الدم بالدم والهدم بالهدم»[(١)]. وهذا الارتباط بين الشيخ الداعي والحاكم الآمر الناهي، يؤرخ للموقف السياسي لهذه الحركة، فهي حركة محظوظة، اجتمع لها ما لم يجتمع لغيرها -في الغالب- من الحركات والفرق والمذاهب الإسلامية، فقد تمتعت بدعم قوي لا مشروط بالسلطة والمال واللسان (العلماء) ولزمن طويل، يقول البهي: «وبهذا التعاهد اجتمع لهذه الدعوة سلطان الحاكم وقوة الإيمان بها، وقلما اجتمع الأمران في حركة دينية، بعد عصر الرسول ﷺ، وخلفائه الراشدين، سوى هذه الحركة»[(٢)].

كان الشيخ رحمه الله يرى الصبر على جور الولاة، والسمع والطاعة لهم[(٣)]، ويرى أن ذلك من تمام الاجتماع والاتفاق وجمع الكلمة[(٤)]. ويقول أن أهل الكتاب وأهل الجاهلية يرون: «أن مخالفة ولي الأمر وعدم الانقياد

(١) ينظر: عنوان المجد في تاريخ نجد، عثمان بن عبد الله بن بشر النجدي الحنبلي، ١/ ٤٠-٤١-٤٢.

(٢) الفكر الإسلامي في تطوره، البهي، ص: ٧٤.

(٣) مجموعة التوحيد، محمد بن عبد الوهاب، ابن تيمية، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد عيون، راجعه: عبد القادر الارناؤوط، مكتبة دار البيان، دمشق، (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، ص: ٨٠.

(٤) ينظر: العقيدة والآداب الإسلامية، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب)، ١/ ٣٩٤.

له فضيلة، والسمع والطاعة له ذل ومهانة، فخالفهم رسول الله ﷺ وأمر بالصبر على جور الولاة، وأمر بالصبر والطاعة لهم والنصيحة، وغلظ في ذلك وأبدي فيه وأعاد»[1]. وهو يتبع الإجماع على حكم الإمام المتغلب[2].

ولعل هذا الموقف الفكري النظري هو ما أسس لموقفه العملي من السلطة، وكان ممن قام بنصرته ودعم دعوته محمد بن سعود أمير الدرعية، ثم بعد وفاته قام بها ولده عبد العزيز بن محمد بن سعود.

بعد اضطهاد الرجل في بلده العيينة، خرج إلى الدرعية مقر آل سعود، فعرض دعوته على أميرها محمد بن سعود فقبلها، واتفقا على نشر هذه الدعوة باللسان عند من يقبلها، وبالسيف لمن لم يقبلها، فدخل في هذه الدعوة خلق كثير، وإخضاع بعض الأمراء بالقوة، فاجتمع للدعوة السيف (السلطة) واللسان (العلماء)... استمر الوضع على هذا الحال، فلما توفي الأمير والشيخ، تعاهد أتباع الشيخ وأبناء الأمير على مواصلة المسيرة ونشر الدعوة، إلى أن غلبوا على مكة والمدينة[3].

وينقل لنا ابن بشر وقائع اللقاء الأول للشيخ مع محمد بن سعود، بعد أن كان يرغب في قتله وإيذائه، بعدما علم بأمره، فأرسل رسالة إلى عثمان في العيينة بقتله، فهرب الشيخ بمساعدة عثمان، ولما وصل الشيخ إلى الدرعية تراجع محمد بن سعود عن قرار القتل، ووقعت المبايعة بينهما على نشر دعوة

---

(١) العقيدة والآداب الإسلامية، ١/ ٣٣٥.

(٢) ينظر: فتاوى ومسائل، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب)، ٤/ ٦٧.

(٣) ينظر: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، أحمد أمين، ص: ١٨.

التوحيد، ومحاربة البدع والخرافات، والقتال على ذلك «وأن الدم بالدم والهدم بالهدم»[1]، ووقعت المبايعة بينه وبين ابنه عبد العزيز[2]. وعليه فقد كان من النتائج السياسية لدعوة محمد بن عبد الوهاب، أن نجاح الحركة الفكرية الوهابية توج بإقامة الدولة السعودية الأولى.

ومن مظاهر الدعم السياسي لمحمد بن عبد الوهاب، مساندة عثمان بن حمد بن معمر للشيخ بالعيينه، عندما أراد الشيخ أن يهدم قبة زيد بن الخطاب رضي الله عنه، فهدمها الشيخ بيديه، وهو محاط بعثمان وستمائة من جنوده، لحماية الشيخ من أهل بلد الجبيلة[3]، وهذا يقوم على ما نقله عن ابن القيم رحمه الله: «لا يجوز إبقاء مواضع الشرك والطواغيت، بعد القدرة على هدمها وإبطالها، يوماً واحداً؛ فإنها شعائر الشرك والكفر، وهي أعظم المنكرات، فلا يجوز الإقرار عليها مع القدرة البتة. وهذا حكم المشاهد التي بنيت على القبور التي اتخذت أوثاناً تُعبد من دون الله، والأحجار التي تُقصد للتبرك والنذر والتقبيل، لا يجوز إبقاء شيء منها على وجه الأرض مع القدرة على إزالته؛ وكثير منها بمنْزلة اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى، بل أعظم شركاً عندها وبها. والله المستعان»[4].

فقد كان سلطة فوق السلطة يقول ابن بشر أن الشيخ ذكر له: «أنه حين فتح الرياض وفي ذمته أربعون ألف محمدية، فقضاها عن غنايمها،

---

(١) ينظر: عنوان المجد في تاريخ نجد، عثمان بن عبد الله بن بشر النجدي الحنبلي، ١/ ٤٠-٤١-٤٢.

(٢) ينظر: نفسه، ١/ ٩٩.

(٣) ينظر القصة: نفسه، ١/ ٣٩.

(٤) الرسائل الشخصية، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب)، ٦/ ٧٣.

وكان لا يمسك على درهم ولا دينار وما أتى إليه من الأخماس، والزكاة يفرقه في أوانه وكان يعطي العطاء الجزيل بحيث أنه يهب خمس الغنيمة العظيمة لاثنين أو ثلاثة، فكانت الأخماس والزكاة وما يجبى إلى الدرعية من دقيق الأشياء وجليلها، كلها تدفع إليه، يضعها حيث يشاء، ولا يأخذ عبد العزيز ولا غيره من ذلك شيئا إلا عن أمره، فبيده الحل والعقد، والأخذ والعطاء، والتقديم والتأخير، ولا يركب جيش ولا يصدر رأي من محمد، وعبد العزيز إلا عن قوله ورأيه»[1]، وبعد هذا استمرت مبايعة الأمراء للشيخ على الإسلام والجهاد في سبيل الله.

وقد استمرت هذه الدعوة في الانتشار والاتساع بسبب الدافع السياسي، زيادة على مناسبة الحج والعمرة، التي مكنت الدعوة من نشر فكرها وقراءتها للإسلام بين أبناء العالم الإسلامي، والتأثير على العلماء الذين حملوا لواء الدعوة في بلدانهم، وبعد الانتصارات والتوسع الذي حققته الدعوة الوهابية بمساندة السلطة السياسية، يرى أحمد أمين أن هذا التوسع للحركة إلى أن غلبوا على مكة والمدينة، هو ما دفع الدولة العثمانية إلى محاربتها، لأنها شعرت بخطر هذه الدعوة، وبانفصال الحجاز عنها[2].

توسع هذه الحركة وانتشارها السريع أدى إلى خشية السلطان محمود في مقر الخلافة العثمانية على سلطته وخلافته، فكلف محمد علي الذي كان على رأس السلطة في مصر حينها بمقاتلة السعوديين والتحجيم من

(١) عنوان المجد في تاريخ نجد، عثمان بن عبد الله بن بشر النجدي الحنبلي، ١/ ٤٦.

(٢) ينظر: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، أحمد أمين، ص: ١٨.

سلطتهم، ولم يكن النصر حليف المصريين أول الأمر، لكن هزمت السلطة السعودية ودعوتها الوهابية سنة (١٨١٨م)، بقيادة إبراهيم باشا بن محمد علي الكبير[١].

ويرى أحمد أمين أن هذه الحرب التي شنت على الحركة بالسيف والقلم، هو ما زاد في اشتهار الدعوة الوهابية، وخصوصا بعد انتصارها على حملة محمد علي باشا الأولى بقيادة الأمير طوسون، وحاربهم محمد علي باشا بنفسه، وهزمهم فانهزمت قوة الوهابية، وفرح المسلمون بهزيمتها، وتعلق الناس بالدولة العثمانية[٢].

ويرى البهي أن من أسباب هذه الحرب على الحركة ضيق الناس بتشدد الحركة، وفهمها للبدع، ونظرتها للمخالف من غير أتباعها، وتنفيذ السلطة السياسية لمطالب دعاة الحركة بالقوة... ولم تقتصر الدعوة الوهابية على الحجاز والجزيرة العربية، بل تعدتها إلى غيرها من الأقطار الإسلامية، وكان الحج فرصة كبيره في نشر هذه الدعوة: قام في الهند السيد أحمد، وكذلك السنوسي، الذي آمن بهذه الدعوة ونشرها بالجزائر، وأسس طريقته ببلاد المغرب، وفي اليمن ظهر الشوكاني، وفي مصر محمد عبده[٣].

ويرجع سبب فرح الناس بهزيمتها إلى أن الناس كانوا يريدون أن تبقى بلادهم موحدة، لا ينفصل عنها جزء، وما نفر الناس منها كذلك هو

(١) الفكر الإسلامي في تطوره، البهي، ص: ٧٣-٧٤.

(٢) زعماء الإصلاح في العصر الحديث، أحمد أمين، ص: ١٨-٢٥.

(٣) نفسه.

اعتمادها القوة في دعوة الناس، لا تترك للناس الحق في الإيمان بالاختيار، بل كانت تكرههم بالقوة[1]. لكن عادت الحركة بعد ذلك إلى سلطتها وسيطرتها على نجد والحجاز بعد توقيع معاهدات مع أمراء الجزيرة العربية من جهة، والانجليز من جهة أخرى[2].

يقول محمد عمارة في أسباب حرب العثمانيين لدعوة الشيخ وحركته، أنه بعد انتشار فكر الحركة وتوسع سلطتها: «عندئذ وضحت للعيان أن الدعوة الوهابية، وهي حركة فكرية سلفية، ترى رأي ابن حنبل في ضرورة أن تكون الخلافة في قبيلة قريش وحدها، أي في العرب، لا تمثل فقط تحديا لفكرية الدولة العثمانية، ومذهبية العصور الوسطى، وإنما تمثل أيضا تحديا للخلافة العثمانية ذاتها، وتعني ضمن ما تعني تمردا عربيا على استئثار الأتراك بالسلطة والسلطان على العرب المسلمين، وتحمل في فكرها ودولتها دعوة لعروبة الدولة، كما تحمل دعوة إلى عروبة الإسلام»[3].

يقول الثعالبي في أن الخلاف بين الأتراك والدعوة الوهابية كان سياسيا لا دينيا: «وابن ابن سعود توصل بنشر هذا المذهب لأمنيته وهي الاستقلال، والتملص من سيادة الأتراك والنفس العربية ذات شمم، فقد بدأ أولا بنشر المذهب، فجر وراءه قبائل نجد وأكثرية عظيمة من سيوف العرب؛ إذ العرب لا تقوم لهم دولة إلا على دعوى دينية. ولما رأى الأتراك

(١) زعماء الإصلاح في العصر الحديث، أحمد أمين، ص: ١٨-٢٥.

(٢) الفكر الإسلامي في تطوره، البهي، ص: ٧٣-٧٤.

(٣) تيارات الفكر الإسلامي، محمد عمارة، ص: ٢٥٧.

ذلك ووقفوا على قصده، نشروا دعاية ضده في العالم الإسلامي العظيم الذي كان تابعها لهم، وشنع علماؤهم عليه بالمروق من الدين، وهدم مؤسساته واستخفافهم بما هو معظم بالإجماع كالأضرحة، وتكفير الإسلام، واستحلال دمائه إلى غير ذلك مما تقف عليه في غير هذا، وشايعهم جمهور العلماء في تركيا والشام ومصر والعراق وتونس وغيرها، وانتدبوا للرد عليه بأقلامهم، وخالفهم المولى سليمان سلطان المغرب، فارتضى مباديه إلا ما كان من تكفير من يتوسل، واستحلال دمه، فلا أظن أنه يقول بذلك .. ثم حصحص الحق، وتبين أن المسألة سياسية لا دينية، فإن أهل الدين في الحقيقة متفقون، وإنما السياسة نشرت جلبابها، وأرسلت ضبابها، وساعدت الأقلام بفصاحتها، فكانت هي الغاز الخانق، فتجسمت المسألة وهي غير جسيمة، ولعبت السياسة دورها على مسرح أفكار ذهب رشدها، فسالت الدماء باسم الدين على غير خلاف ديني، وإنما هو سياسي، وقد جردت تركيا له الكتائب، فكسرها، واستولى على الحرمين الشريفين وغيرهما من الأقطار الحجازية، فاستنجدت بأمير مصر محمد علي باشا، فجهز جيشا عرمرما تحت إمرة ولده إبراهيم، فطردهم من الحرمين الشريفين، وأسر الأمير ابن سعود، وحصرهم ضمن بعض نجدهم، وتتبع ذلك في تواريخ الشرق، وعاد اليوم لهم ظهور وانتشار، ووقع التفاهم بين علماء الإسلام وزالت غشاوة كل الأوهام..»[1].

يقول محمد عمارة: «دعوة ابن عبد الوهاب لم تمت بهزيمة دولتها (من

(١) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، الحجوي الثعالبي الفاسي، ٢/ ٤٤٧-٤٤٨.

قبل العثمانيين)، فلقد عاشت، بل وعادت في مرحلة تالية فأقامت دولتها من جديد، ولكنها ظلت دعوة ودولة، في شبه الجزيرة العربية وحدها، ودون أن تتعداها، لأنها وإن مثلت الرد العربي الإيجابي على بعض التحديات التي واجهت الإنسان العربي المسلم في ذلك التاريخ، إلا أنها كانت رد عرب البادية البسطاء، في الأساس وبالدرجة الأولى، وليس رد عرب البلاد التي قطعت في التحضر والتمدن شوطا أبعد مما قطعه أهل نجد وتهامة والحجاز.. لقد كانت تجديدا للإسلام، وطليعة يقظة أهله على عتبة العصر الحديث، والدعوة إلى عروبة الخلافة والدولة بعد أن استئثار بها الأتراك، قرابة ثلاثة قرون، ولكن آفاقها المحدودة، وفكريتها المحافظة، وأساليبها البدوية العتيقة، قد أبقت عليها حركة تجديد ويقظة لأعراب شبه الجزيرة وحدهم، فاختصت بهم، واختصوا بها، وانفردوا وحدهم بهذا الشرف من دون المسلمين»[1].

رغم انتساب محمد بن عبد الوهاب إلى أحمد بن حنبل وابن تيمية، إلا أن من الفوارق بينه وبينهم، علاقتهما بالسلطة السياسية في عصريهما، فلم يكونا على وفاق تام مع أمراء وسلاطين زمانهما، فقد سجنا وعذبا وضيق عليهما في أفكارهما وآرائهما ..، لكن محمد بن عبد الوهاب كان على وفاق تام مع سلاطين وأمراء عصره، بل كانت السياسة في خدمة دعوته، أو كانت دعوته في خدمة السياسة، لكن السؤال الذي يفرض نفسه في سياق هذا

(١) تيارات الفكر الإسلامي، محمد عمارة، ص: ٢٥٧-٢٥٨.

التحالف هو: هل هذه الدعوة دينية أم سياسية؟، لكن الظاهر الجلي هو أن دعوة محمد بن عبد الوهاب كانت الأساس لبناء الدول السعودية الثلاث المتوالية، ويرى الصعيدي أن ابن عبد الوهاب حقق من النجاح في دعوته ما لم يتحقق لابن تيمية، لأن الأول كانت دعوته في أهل البدو، وأنه قام بها في إمارة عربية، والثاني كانت دعوته في أهل الحضر، وفي دولة المماليك التي لم تكن في الحقيقة دولة عربية[1].

وينتقد البهي هذه الحركة بأنها لم تستفد من الدعم السياسي، والقوة الاقتصادية المتمثلة في اكتشاف آبار البترول على شاطئ الخليج العربي، «ولو نظم أمر هذه القوة الاقتصادية لأفادت في دفع الحركة الدينية، وفي بناء هذه المملكة على أسس إسلامية سليمة، كما يبغي دعاة هذه الحركة، ولكنهم لم يخطوا الخطوات الإيجابية حتى في الانتفاع بالإسلام، أو على الأقل في عرضه، العرض الصحيح المنتج»[2].

ويذهب الصعيدي إلى أن مما يؤخذ على هذه الدعوة أنها لم تكن سلمية، فقد كانت دعوة قائمة على الإكراه والإجبار، وقد تسببت بذلك في حروب دينية لحمل مخالفها على الدخول في دعوتها، وبهذا تخرج هذه الدعوة عن سماحة الإسلام، وقد كانت مساندة آل سعود لها دعما كبيرا في إعلان الحرب على المخالفين، واستعمال القوة دفع المخالفين لها إلى استعمال

(١) ينظر: المجددون في الإسلام، الصعيدي، ص: ٣٣٣-٣٣٠.

(٢) الفكر الإسلامي في تطوره، البهي، ص: ٧٤.

القوة كذلك في مواجهتها وتشويهها في العالم الإسلامي، ولو سلكت الطريق السلمي لكان تأثيرها أكبر، وما يمنع الناس منها اليوم هو عنجهية دعاتها، وتأثرهم بالشدة التي كانت لدعاة الحركة في بداياتها[1].

وبالجملة فإن ما تنتقد عليه دعوة الشيخ، هو أن هذا التحالف مع السلطة السياسية القائمة، كان تحالفا لأغراض سياسية لا دينية، كما حققه الثعالبي، وقد تسبب هذا الغرض السياسي في صراعات بالسيف والقلم، فعوض المساهمة في تضييق دائرة الصراع، والمساهمة في الجمع والتأليف، -مع العلم أن العالم الإسلامي حينها كان يعاني مشاكل كثيرة- ساهم هذا التحالف بين الدعوة والسياسة في التعصب للفكرة الوهابية والنزعة العربية.

كما أن التحالف والتعاون كان ينبغي أن يتوجه نحو سلمية الدعوة ونشرها بالكلمة، والجمع ما أمكن، بعيدا عن العنف والتشدد، وهذا ما يفسر رفض علماء العالم الإسلامي وعموم المسلمين لهذه الدعوة، ودعم الخلافة العثمانية في حربها لها، وفرحهم لهزيمتها والانتصار عليها، لأن المسلمين حينها كانوا ينشدون الوحدة ويحاربون التفرق والاختلاف الذي شتت العالم الإسلامي.



(١) ينظر: المجددون في الإسلام، الصعيدي، ص: ٣٣٣-٣٣٠.

المطلب الرابع
المنهج في الفكر والدعوة

منهجه الدعوي ورؤيته الفكرية رحمه الله تتأسس على معالم كبرى هي: بيان التوحيد، وبيان الشرك، وتكفير من بان له التوحيد ثم أبغضه... وعرف الشرك ثم مدحه... وقتال هؤلاء خاصة منعا للفتنة[1]، يقول في رسالته إلى محمد بن عيد من علماء ثرمداء: «اعلم أني عُرفت بأربع مسائل:

الأولى: بيان التوحيد، مع أنه لم يطرق آذان أكثر الناس.

الثانية: بيان الشرك، ولو كان في كلام من ينتسب إلى العلم أو عبادة، من دعوة غير الله، أو قصده بشيء من العبادة، ولو زعم أنهم يريدون أنهم شفعاء عند الله؛ مع أن أكثر الناس يظن أن هذا من أفضل القربات، كما ذكرتم عن العلماء أنهم يذكرون أنه قد وقع في زمانهم.

الثالثة: تكفير من بان له أن التوحيد هو دين الله ورسوله، ثم أبغضه ونفّر الناس عنه، وجاهد من صدق الرسول فيه، ومن عرف الشرك وأن

---

(١) ذكر سليمان بن صالح الخراشي بعض قواعد للدعوة الوهابية السلفية، وناقش خصومها في بعض ما ينتقدونها فيه، ينظر: تاريخ ابن غنام، المسمى: روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام، حسين بن أبي بكر بن غنام، ١/ ٦٩. ولخص موقف الشيخ من التكفير، من بعض المؤلفات التي عالجت القضية في فكر الشيخ، وذكر مجموعة من الأصول توضح رؤيته في مسألة التكفير: الأصل الأول: لا يكفر إلا بدليل. الثاني: لا يكفر إلا بالمتفق والمجمع عليه دون المختلف فيه. الثالث: التفريق بين التكفير المطلق وتكفير المعين. ينظر: نفسه: ١/ ١١٥.

رسول الله ﷺ بُعث بإنكاره، وأقر بذلك ليلاً ونهاراً، ثم مدحه وحسّنه للناس، وزعم أن أهله لا يخطئون لأنهم السواد الأعظم. وأما ما ذكر الأعداء عني: أني أكفّر بالظن، وبالموالاة، أو أكفّر الجاهل الذي لم تقم عليه الحجة، فهذا بهتان عظيم، يريدون به تنفير الناس عن دين الله ورسوله.

الرابعة: الأمر بقتال هؤلاء خاصة، حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله. فلما اشتهر عني هؤلاء الأربع، صدقني من يدعي أنه من العلماء في جميع البلدان، في التوحيد وفي نفي الشرك، وردّوا عليّ التكفير والقتال»[(١)].

ويستنتج العثيمين من خلال هذه العبارة الأخيرة من هذا النص «صدقني من يدعي أنه من العلماء»، أن مجموعة من العلماء وافقوا الشيخ في معالم دعوته الكبرى، لكنهم اختلفوا معه في التفاصيل والتنزيل على الواقع[(٢)].

وقد جاء في رسائله الشخصية ما يدل على موافقة بعض العلماء لما يدعو إليه، إلا أنهم لم يستطيعوا الجهر بما جهر به، إما خوفا من السلطة أو العامة. يقول له إسماعيل الجراعي من اليمن: «فو الله الذي لا إله غيره، مع ما نحن فيه عند قومنا، ما نقدر على ما تقدر عليه من بيان الحق والإعلان بالدعوة»[(٣)].

(١) الرسائل الشخصية، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب)، ٧/ ٢٤.
(٢) ينظر: الشيخ محمد بن عبد الوهاب: حياته وفكره، عبد الله الصالح العثيمين، ص: ٤٥-٤٦.
(٣) الرسائل الشخصية، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب)، ٧/ ١٠٠.

وهو نفسه رحمه الله في رسالته إلى الشيخ فاضل آل مزيد، يقول أن دعوته حق، وأن ما يقال عنه كذب وبهتان، وأن ما أنكر عليه هو ما يقول به العلماء في الشام واليمن وغيرهما، لكن الذي منعهم من القول بقوله هو أن الحاكم في بلادهم لا يرضى ذلك، وهو أظهره وقال به، لأن الحاكم في بلده ما أنكره[1]، فهو يؤكد أن ما يدعو إليه ليس خاصا به، بل هو ما عليه العلماء في بعض الأقطار الإسلامية، إلا أن المانع هو أن الواقع السياسي في بلدانهم لا يسمح بذلك، على خلاف ما عليه الحال في بلاده.

لكن -حسب النص السابق- رغم موافقة العلماء وتصديقهم له في «التوحيد ونفي الشرك»، إلا أنهم خالفوه وردوا عليه في «التكفير والقتال». وهذا هو محل النزاع بينه وبين خصومه، يقول في رسالته لمحمد بن عيد: «ونقول ثانيا: إذا كانوا أكثر من عشرين سنة، يقرون ليلا ونهارا سرا وجهارا، أن التوحيد الذي أظهر هذا الرجل هو دين الله ورسوله، لكن الناس لا يطيعوننا، وأن الذي أنكره هو الشرك وهو صادق في إنكاره، ولكن لو يسلم من التكفير والقتال كان على حق. هذا كلامهم على رؤوس الأشهاد»[2]، وفي هذا النص كذلك إشارة إلى موافقة العلماء له في دعوته، لو سلم من التكفير والقتال، ولعل هذا هو مقصود العثيمين باتفاق العلماء معه على الجملة واختلافهم في التفاصيل.

(١) ينظر: الرسائل الشخصية، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب)، ٧/ ٣٢.
(٢) نفسه، ٦/ ٢٦-٢٧.

بمعنى أن سبب النزاع والصراع كان في المبالغة في الحكم على مرتكبي هذه الممارسات الشركية والبدعية ومقاتلتهم على ذلك، ولولا هذا لكان الصراع أخف وطأة، ولما خاصمه علماء نجد، وعلماء العالم الإسلامي هذه الخصومة الكبيرة. ويقول في رسالته إلى إخوانه المومنين: «ولكنهم يجادلونكم اليوم بشبهة واحدة، .. وذلك أنهم يقولون: كل هذا حق. نشهد أنه دين الله ورسوله، إلا التكفير والقتال..»[١].

وهو ينكر ما رماه به خصومه، جاء في رسالته إلى عبد الرحمن بن عبد الله، أن قولهم أنه يكفر جميع الناس إلا من اتبعه، وادعاؤهم أنه لو قدر لهدم قبة النبي ﷺ، والنهي عن الصلاة على النبي ﷺ فهذا كله بهتان. وأما ما قيل بخصوص دليل الخيرات، فالقصد عدم تعظيمه فوق تعظيم كتاب الله. «والحاصل: أن ما ذكر عنا من الأسباب غير دعوة الناس إلى التوحيد والنهي عن الشرك فكله من البهتان»[٢].

وجاء في رسالته إلى عبد الرحمن بن عبد الله: «وأما التكفير، فأنا أكفّر من عرف دين الرسول، ثم بعد ما عرفه سبه ونهى الناس عنه، وعادى من فعله؛ فهذا هو الذي أكفّره، وأكثر الأمة ولله الحمد ليسوا كذلك. وأما القتال، فلم نقاتل أحدا إلى اليوم، إلا دون النفس والحرمة؛ وهم الذين أتونا في ديارنا ولا أبقوا ممكنا. ولكن قد نقاتل بعضهم على سبيل المقابلة، ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ

(١) الرسائل الشخصية، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب)، ٦/ ٢٧٢.

(٢) نفسه، ٧/ ٣٧.

سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ﴾، وكذلك من جاهر بسبّ دين الرسول بعد ما عرفه. والسلام»[1].

ويقول: «من أطلق الشارع كفره بالذنوب فالراجح فيها قولان: أحدهما ما عليه الجمهور أنه لا يخرج من الملة. والثاني الوقف كما قال الإمام أحمد: أَمِرُّوها كما جاءت، يعني لا يقال يخرج ولا ما يخرج، وما سوى هذين القولين غير صحيح»[2].

وجاء في رسالته لعموم المسلمن: «وبعد، ما ذكر لكم عني: أني أكفّر بالعموم، فهذا من بهتان الأعداء. وكذلك قولهم: إني أقول: من تبع دين الله ورسوله وهو ساكن في بلده، أنه ما يكفيه حتى يجيء عندي، فهذا أيضاً من البهتان. إنما المراد: اتباع دين الله ورسوله في أي أرض كانت. ولكن نكفر من أقر بدين الله ورسوله ثم عاداه وصد الناس عنه، وكذلك من عبد الأوثان بعد ما عرف أنها دين للمشركين وزينة للناس، فهذا الذي أكفّره. وكل عالم على وجه الأرض يكفّر هؤلاء، إلا رجلا معاندا أو جاهلا؛ والله أعلم. والسلام»[3].

وقد كانت فيه حدة وشدة، يقول عن نفسه في رسالته إلى عبد الله بن عيسى وابنه: «وأخاف أن يطول الكلام فيجري فيه شيء يزعلكم، وأنا فيّ بعض الحدة ..»[4]، وورد في بعض رسائله ما يدل على هذه الحدة والشدة

---

(١) الرسائل الشخصية، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب)، ٧/ ٣٨.
(٢) فتاوى ومسائل، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب)، ٤/ ٦٦.
(٣) الرسائل الشخصية، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب)، ٦/ ٥٨.
(٤) نفسه، ٧/ ٣١٥.

المبالغ فيها مثل قوله: «من زعم من علماء العارض[1] أنه قد عرف معنى لا إله إلا الله، أو عرف معنى الإسلام قبل هذا الوقت -يعني ظهور دعوته- أو زعم من مشايخه أن أحدا عرف ذلك فقد كذب وافترى، ولبس على الناس، ومدح نفسه بما ليس فيه»[2].

ويقول في إحدى رسائله إلى قاضي الدرعية عبد الله بن عيسى: «أنتم ومشايخكم ومشايخهم لم يفهموه[3]، ولم يميزوا بين دين محمد ﷺ ودين عمرو بن لحي الذي وضعه للعرب»[4].

بل يقول هو عن نفسه أنه كان مع علمه الذي كان الناس ينسبونه إليه، لا يعرف معنى لا إله إلا الله، ولا دين الإسلام، قبل الخير الذي من الله به عليه، بل مشايخه أنفسهم الذين علموه ما منهم رجل عرف ذلك[5].

ويقول في رسالته إلى قاضي الدرعية عن نفسه إنه «لو يكون (أي ابن عبد الوهاب) أحب إليكم من أموالكم وأولادكم لم يكن كثيرا»[6].

---

(١) إقليم من أقاليم نجد.

(٢) الرسائل الشخصية، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب)، ٦/ ١٨٧.

(٣) سياق الكلام يحتمل معنيين: الأول: أنهم لم يفهموا معنى «لا إله إلا الله"، الثاني: أنهم لم يفهموا «دين الإسلام عمومًا».

(٤) الرسائل الشخصية، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب)، ٦/ ٢٤١.

(٥) ينظر: نفسه، ٦/ ١٨٧.

(٦) نفسه، ٦/ ٢٤١.

ويقول في موقفه من مخالفيه: «وجوب عداوة أعداء الله من الكفار والمرتدين والمنافقين»[1]، ولا شك أنه يدخل فيهم مرتكبي الممارسات الشركية والبدعية التي يكفر بها، سواء كان الفاعل مستحلا لها -وهذا مذهب ابن تيمية-، أو فاعلا لها مخطئا أو متأولا أو جاهلا، يرى سليم العوا أن هذا التمييز من الفوارق بين ابن تيمية وابن عبد الوهاب[2]، ولعل هذا ما يظهر فيما ذكره الشيخ في مسألة استحلال الحشيشة مثلا[3].

لكن رغم ما ورد عنه من التشدد والإفراط في التكفير وحدة مع الخصم، إلا أنه يؤكد في غير ما موضع من كتاباته على الاجتماع والائتلاف وعدم التفرق في الدين، وإيراد النصوص الآمرة بذلك، الناهية عن الاختلاف والتفرق والنزاع.[4]

ويقول الشيخ في تدبيره للاختلاف مع خصومه علميا بناء على قاعدة «لا إنكار في مسائل الاجتهاد» في مسألة التوسل في الاستسقاء، بعيدا عن الحدة في الخطاب: «قولهم في الاستسقاء: لا بأس بالتوسل بالصالحين، وقول أحمد: يتوسل بالنبي ﷺ خاصة، مع قولهم: إنه لا يستغاث بمخلوق،

(١) العقيدة والآداب الإسلامية، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب)، ١/ ٣١٢.

(٢) ينظر: المدارس الفكرية الإسلامية، من الخوارج إلى الإخوان المسلمين، محمد سليم العوا، ص: ٣٧٩.

(٣) ينظر: العقيدة والآداب الإسلامية، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب)، ١/ ٣٢٨-٣٢٩.

(٤) نفسه، ١/ ٣٩٤.

فالفرق ظاهر جدًا، وليس الكلام مما نحن فيه؛ فكون بعض يرخص بالتوسل بالصالحين وبعضهم يخصه بالنبي ﷺ، وأكثر العلماء ينهى عن ذلك ويكرهه، فهذه المسألة من مسائل الفقه، ولو كان الصواب عندنا: قول الجمهور: إنه مكروه، فلا ننكر على من فعله؛ ولا إنكار في مسائل الاجتهاد، لكن إنكارنا على من دعا لمخلوق أعظم مما يدعو الله تعالى، ويقصد القبر يتضرع عند ضريح الشيخ عبد القادر أو غيره، يطلب فيه تفريج الكربات، وإغاثة اللهفات، وإعطاء الرغبات. فأين هذا ممن يدعو الله مخلصًا له الدين لا يدعو مع الله أحدًا، ولكن يقول في دعائه: أسألك بنبيك، أو بالمرسلين، أو بعبادك الصالحين، أو يقصد قبر معروف أو غيره يدعو عنده، لكن لا يدعو (إلا) الله مخلصًا له الدين، فأين هذا مما نحن فيه؟»[١].

ويقول في رسالته إلى علماء بلد الله الحرام في مسألة هدم البناء على القبور: «فإن بان لكم أن هدم البناء على القبور، والأمر بترك دعوة الصالحين، لما أظهرناه وتعلمون، أعزكم الله، أن المطاع في كثير من البلدان، لو تبين بالعمل بهاتين المسألتين، أنها تكبر على العامة الذين درجوا هم وإياهم على ضد ذلك. فإن كان الأمر كذلك، فهذه كتب الحنابلة عندكم بمكة شرفها الله مثل: «الإقناع» و«غاية المنتهى» و«الإنصاف»، التي عليها اعتماد المتأخرين، وهو عند الحنابلة كـ«التحفة» و«النهاية» عند الشافعية. وهم ذكروا في باب الجنايز هدم البنا على القبور، واستدلوا عليه بما في صحيح مسلم عن علي رضي الله عنه: «أن رسول الله ﷺ بعثه بهدم القبور

(١) فتاوى ومسائل، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب)، ٤/ ٦٨.

المشرفة وأنه هدمها، واستدلوا على وجوب إخلاص الدعوة لله، والنهي عما اشتهر في زمنهم من دعاء الأموات بأدلة كثيرة، وبعضهم يحكي الإجماع على ذلك. فإن كانت المسألة إجماعاً فلا كلام، وإن كانت مسألة اجتهاد فمعلومكم أنه لا إنكار في مسائل الاجتهاد؛ فمن عمل بمذهبه في محل ولايته لا ينكر عليه»[(١)].

ويقول عن مصادره ومراجعه الفكرية في رسالته إلى البكبلي: «وأما ما ذكرتم من حقيقة الاجتهاد فنحن مقلدون الكتاب والسنة وصالح سلف الأمة، وما عليه الاعتماد من أقوال الأئمة الأربعة أبي حنيفة النعمان ابن ثابت ومالك بن أنس، ومحمد بن إدريس، وأحمد بن حنبل رحمهم الله تعالى»[(٢)]. ويقول بوجوب اتباع المحكم وترك المتشابه، لأنه طريق أهل الزيغ من الروافض والخوارج، والواجب اتباع الراسخين في قولهم: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ (آل عمران:٧)»[(٣)].

ويؤكد على ضرورة الاجتماع على القرآن والسنة والاجتهاد على أساسهما، وعدم التقيد بالشروط المبالغ فيها التي وضعوها للمجتهد، ولصعوبة تحققها يقول: «لعلها لا توجد تامة في أبي بكر وعمر»[(٤)]، «وبالجملة فمتى رأيت

---

(١) الرسائل الشخصية، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب)، ٧/ ٤٠-٤١، ينظر: عنوان المجد في تاريخ نجد، عثمان بن عبد الله بن بشر النجدي الحنبلي، ١/ ١٧١.

(٢) نفسه، ٧/ ٩٦.

(٣) أربع قواعد تدور الأحكام عليها ويليها نبذة في اتباع النصوص مع احترام العلماء، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب)، ٣/ ٤.

(٤) العقيدة والآداب الإسلامية، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب)، ١/ ٣٩٦.

الاختلاف فرده إلى الله والرسول فإذا تبين لك الحق فاتبعه، فإن لم يتبين لك واحتجت إلى العمل فخذ بقول من تثق بعلمه ودينه»[1].

وفي هذا ترك للتقليد، وفتح باب الاجتهاد المؤسس على الوحي، لأن في ذلك ترك الأهواء والآراء المتفرقة المختلفة. والمتتبع لما كتبه الشيخ، يجد أنه التزم بالانطلاق من الكتاب والسنة في بداية معالجة أي قضية أو مسألة، ولا يورد آراء العلماء إلا بعد إيراد الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وفي هذا دليل وفائه لمنهجه الذي قطعه على نفسه. لكن في التأكيد المتكرر على الكتاب والسنة تقليل من أهمية المصادر الأخرى، وخصوصا العقلية منها، وهذا ينسجم مع منهج الشيخ أولا لأن مدرسته سلفية، وثانيا لأن واقع دعوته بسيط في الفهم، بعيد كل البعد عن المنطق العقلي، فهو أقرب إلى الظاهرية من البحث عن العلل والمقاصد.

كما أن في النقل المتكرر عن السلف والعلماء الذين سبقوه، وتكرار الموضوعات التي عالجوها: العقيدة والشرك والخرافة والتوسل.. وغيرها من الأقوال والأفعال، -والتي ليس له فيها سوى التنزيل، والإنكار على الناس، لأنها قضايا سبقه إلى تحقيقها غيره من علماء المذهب الحنبلي كابن تيمية وابن القيم-، دليل تقليده وعدم اجتهاده ... على خلاف ابن تيمية الذي كان مجتهدا ناقدا.

والتركيز على المواضيع الدينية، أو على قضية دينية واحدة، وهي كل

---

(١) أربع قواعد تدور الأحكام عليها ويليها نبذة في اتباع النصوص مع احترام العلماء، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب)، ٣/ ١١.

ما يتعلق بتحقيق وبيان التوحيد والشرك، يقول عمارة أنه رحمه الله: «ركز الجهد الفكري كله على تنقية عقيدة التوحيد الإسلامية مما شابها وطرأ عليها بعد عصر الإسلام العربي، أو إسلام العرب الأوائل قبل عصر الفتوحات»[1]. فإن هذا التركيز على قضية تنقية العقيدة فقط، لا تعطيه صفة المجدد والمصلح حقيقة.

قد يكون داعية حاول التفاعل مع ما ظهر من سلبيات اعتقادية في واقعه، لكن بسبب السياسة تم تضخيم أمر هذه المخالفات، وأعطيت لها الأهمية على حساب قضايا أخرى أهم وأشمل وأفيد لواقع الجزيرة العربية في علاقتها بمحيطها الإسلامي. يقول أحمد أمين: «لم ينظر محمد بن عبد الوهاب إلى المدنية الحديثة وموقف المسلمين منها، ولم يتجه في إصلاحه إلى الحياة المادية .. وإنما اتجه إلى العقيدة وحدها والروح وحدها، فعنده أن العقيدة والروح هما الأساس وهما القلب إن صلحا صلح كل شيء، وإن فسدا فسد كل شيء»[2].

فهو رحمه الله تعالى يدعو مخالفيه إلى اتباع الكتاب والسنة وسلف الأمة عند الخلاف والنزاع، وخصوصا في رسائله وردوده على العلماء، ويحاكمهم إلى مؤلفات المذهب الحنبلي، كما في رسالته إلى علماء الحرم[3]، كما

(١) تيارات الفكر الإسلامي، محمد عمارة، ص: ٢٥٤.

(٢) زعماء الإصلاح في العصر الحديث، أحمد أمين، ص: ١٥.

(٣) ينظر: الرسائل الشخصية، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب)، ٦/ ٤١، نفسه: ٦٢-٦٣.

يحاكم المذاهب الأخرى إلى مصادرهم المعتمدة في المسائل التي أنكروها عليه، ويقدم الأدلة من أقوال المذاهب ومصادرها[1]. يقول: «كل إنسان أجادله بمذهبه: إن كان شافعيا فبكلام الشافعية، وإن كان مالكيا فبكلام المالكية، أو حنبليا أو حنفيا، فكذلك»[2]. ويقول لخصومه: «وأنا أدعو من خالفني إلى أحد أربع: إما إلى كتاب الله، وإما إلى سنة رسول الله ﷺ، وإما إلى إجماع أهل العلم، فإن عاند دعوته إلى المباهلة»[3].

وقام أتباعه من العلماء في أقطار العالم الإسلامي باتباع منهجه الفكري والدعوي، كما فعل محمد عبده في مصر، الذي اعتمد على الأصلين الذين بنا عليهما محمد بن عبد الوهاب دعوته: الأول: محاربة البدع وما دخل على العقيدة الإسلامية من فساد بإشراك الأولياء والقبور والأضرحة مع الله تعالى. الثاني: فتح باب الاجتهاد الذي أغلقه ضعاف العقول من المقلدين[4].

يقول الحجوي الثعالبي بعد بيان أن أصل الوهابية مدرسة ابن تيمية: «ومجمل مذهبهم توحيد خالص، والعمل بالكتاب، والسنة الصحيحة أو الحسنة، وترك تقاليد الأوهام، واستقلال الفكر في فهم الشريعة من كتاب وسنة وقياس، واتباع السلف، ونبذ المحدثات»[5]، ويقول أحمد أمين

---

(١) ينظر: الرسائل الشخصية، ٦/ ٤١. نفسه: ٦٧-٧١. نفسه: ١٧٧-١٧٩.

(٢) ينظر: نفسه، ٦/ ١٤٤.

(٣) ينظر: نفسه، ٦/ ٢٦٦.

(٤) ينظر: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، أحمد أمين، ص: ١٨-٢٥.

(٥) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، الحجوي الثعالبي الفاسي، ٢/ ٤٣٥.

أن أساس دعوة محمد بن عبد الوهاب التي: «شغلت ذهنه فكرة التوحيد في العقيدة مجردة عن كل شريك، وفكرة التوحيد في التشريع، فلا مصدر له إلا الكتاب والسنة ..»[1].

يرى البهي في حديثه عن أسس الدعوة الوهابية في العقيدة والفقه، أن هذه الحركة توصف بالمبالغة في التأكيد على التوحيد ونفي الشرك، حتى سموا أنفسهم ب«التوحيد» أو «أهل التوحيد». فهم اعتبروا بعض ممارسات المسلمين على سبيل العادة والجهل شرك، مثل «بناء القبور» و«زيارتها بانتظام» .. فهم لم يعتبروا هذه الممارسات طرق وأسباب موصلة للشرك، بل هي شرك على الحقيقة. وهنا يكمن الفرق بينهم وبين بقية المسلمين، فهذه المبالغة في إطلاق «الشرك ونفي التوحيد» جعلتهم ينسبون الكثير من المسلمين للشرك ويخرجونهم عن الإسلام، وينفون عنهم حقيقة التوحيد، وينسبهم مخالفوهم إلى التشدد والمبالغة والتزمت .. وأن هذه الممارسات لا يمكن أن ترجع بحال وضع الوثنية العربية الأولى، وأن الوثنية التي يخشى منها اليوم ليست وثنية الأحجار أو الأموات بل وثنية الأحياء، أهل السلطة والنفوذ، ولا يتم القضاء عليها إلا بالدعوة إلى المساواة بين الحاكم والمحكوم، وتحقيق مبادئ الإسلام الكلية في واقع المسلمين، لا بمحاربة بناء القبور وزيارتها. كما أن هذه الحركة -في إطار الأصول- تقول بالتفويض في الصفات بعد الإيمان بها، وهو مذهب السلف، على خلاف المعتزلة القائلين بأن الصفات عين الذات، وليست غير الذات، والأشاعرة القائلين

(١) زعماء الإصلاح في العصر الحديث، أحمد أمين، ص: ١٢-١٣.

بأنها ليست عينا وليست غيرا. أما في الفقه فإنها تتبع مذهب أحمد بن حنبل لكن ما وافق القرآن والسنة وهذا بناء على عدم التقليد المطلق والقول بالاجتهاد. ومصادر التشريع عندها هي القرآن والسنة أما الإجماع فيحتاج إلى شاهد من القرآن أو السنة، وهو مقصور على إجماع الصحابة فقط تأثرا بابن تيمية. وتنكر تقليد غير واحد من الأئمة الأربعة. أما موقفها السلبي ضد الاتجاهات الإسلامية المذهبية والفكرية: فإنها تحارب الفلاسفة اقتداء بابن تيمية. تحارب القائلين من الشيعة بعصمة الإمام والتقية والوسيلة. وتحارب الصوفية القائلين بالحلول والاتحاد ورفع التكاليف بناء على فهمها الخاص بأن للقرآن ظاهرا وباطنا. تحارب شد الرحال إلى قبور الصالحين أو الأولياء وفي مقدمتهم الصحابة رضي الله عنهم[1].

❋ ❋ ❋

(١) الفكر الإسلامي في تطوره، البهي، ص: ٧٥-٧٨.

المطلب الخامس

موقف الشيخ من الفرق والمذاهب الفكرية

أولاً: موقفه من الشيعة:

فقد ألف «رسالة في الرد على الرافضة»[1] في مسائل كثيرة، نسبهم فيها إلى التكفير والتبديع والإلحاد والتفسيق، وشبههم باليهود والنصارى والمجوس. بدأ رسالته بمسألة الوصية بالخلافة لسيدنا علي، ذكر الحديث معتمدهم في ذلك، وبيان أن فيه إساءة للنبي ﷺ وكذب عليه، ومن استحل ذلك فقد كفر، وأن الحديث لا يصح منه إلا جزء «من كنت مولاه»: «وليس في قوله: «من كنت مولاه» أن النص على خلافته متصلة، ولو كان نصا لادعاها علي رضي الله عنه لأنه أعلم بالمراد، ودعوى ادعائها باطل ضرورة، ودعوى علمه يكون نصا على خلافته، وترك ادعائها تقية أبطل من أن يبطل. ما أقبح ملة قوم يرمون إمامهم بالجبن والخور والضعف في الدين، مع أنه من أشجع الناس وأقواهم».

أما إنكار خلافة سيدنا أبي بكر رضي الله عنه، فقد بايعه الصحابة منهم سيدنا علي، وهذا الإنكار يستلزم تفسيق من بايعه، وهذا يخالف قوله تعالى في حق جمهور الأمة: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران:١١٠)، ومن اعتقد خلاف كتاب الله فقد كفر، وأورد الأحاديث التي تدل على

(١) ينظر: رسالة في الرد على الرافضة (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الجزء الثاني عشر)، نعرض مختصرا مركزا لما ورد فيها.

صحة خلافة الصديق رضي الله عنه، وقال أنها أكثر من أن تحصى، وذكر منها ما روي عن سيدنا علي كرم الله وجهه، وأمره ﷺ في مرض موته لأبي بكر بإمامة الناس، «فهذه وما شاكلها تسود وجوه الرافضة والفسقة المنكرين خلافة الصديق رضي الله عنه».

ومسألة ارتداد الصحابة رضي الله عنهم إلا أربعة منهم، هذا فيه عموم يفيد ارتداد سيدنا علي وأهل البيت كذلك، وهم لا يقولون بذلك، فإن هذه الدعوى تهدم أساس الدين كله، فبمقتضاها يقع الشك في القرآن الكريم والحديث الشريف، فإن هذه الدعوى تناقض صريح القرآن الكريم في الصحابة رضي الله عنهم، قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران:١١٠)، «وغير ذلك من الآيات والأحاديث الناصة على أفضلية الصحابة واستقامتهم على الدين؛ ومن اعتقد ما يخالف كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ فقد كفر. ما أشنع مذهب قوم يعتقدون ارتداد من اختاره الله لصحبة رسوله ونصرة دينه!».

وقال في دعوى نقص القرآن: «ومن اعتقد عدم صحة حفظه من الإسقاط، واعتقد ما ليس منه أنه منه، فقد كفر». أما مسألة إيجاب سب الصحابة وخصوصا الخلفاء الثلاثة، ذكر الآيات والأحاديث المتواترة في فضلهم ومنزلتهم في الإسلام، «فإذا عرفت أن آيات القرآن تكاثرت في فضلهم، والأحاديث المتواترة بمجموعها ناصة على كمالهم، فمن اعتقد فسقهم أو فسق مجموعهم، وارتدادهم وارتداد معظمهم عن الدين، أو اعتقد

حقية سبهم وإباحته، أو سبهم مع اعتقاد حقية سبهم أو حليته، فقد كفر بالله تعالى ورسوله فيما أخبر من فضائلهم وكمالاتهم المستلزمة لبراءتهم عما يوجب الفسق. والارتداد، وحقية السب أو إباحته، ومن كذبهما فيما ثبت قطعا صدوره عنهما فقد كفر .. وما صح عن العلماء من أنه لا يكفر أهل القبلة فمحمول على من لم يكن بدعته مكفرة، لأنهم اتفقت كلمتهم على تكفير من كانت بدعته مكفرة، ولا شك أن تكذيب رسول الله ﷺ فيما ثبت عنه قطعا كفر، والجهل في مثل ذلك ليس بعذر، والله أعلم».

وأما مسألة قولهم بالتقية فقد أورد ما نسبوه للنبي ﷺ «التقية ديني ودين آبائي»: «وإن أرادوا بقوله: «ودين آبائي» النبي ﷺ ومن بعده، فقد جوزوا عليه عدم تبليغ ما أمره الله تبليغه، خوفا من الناس، ومخالفة أمر الله في أقواله وأفعاله خوفا منهم، ويلزم من هذا عدم الوثوق بنبوته، حاشاه عن ذلك. ومن جوز عليه ذلك فقد نقصه، ونقص الأنبياء عليهم السلام كفر، ما أشنع قول قوم يلزم منه نقص أئمتهم المبرئين عن ذلك».

ورده عليهم في سبهم أمنا عائشة رضي الله عنها، وأنها مبرأة مما نسب إليها بصريح الوحي، وفي تكفيرهم من حارب سيدنا علي رضي الله عنه ومرادهم عائشة وطلحة والزبير ..، وإهانة الصحابة رضي الله عنهم، وانحصار الخلافة في الإثنى عشر، وايجابهم العصمة للإثنى عشر لأن العصمة شرط في الإمامة عندهم، وإيجابهم على الله عدم إخلاء الزمان من إمام معصوم، وتفضيل سيدنا علي على الأنبياء، ونفي ذرية الحسن رضي الله عنه،

وخلافهم في خروج غيرهم من الفرق الإسلامية من النار وخلودهم فيها، وجعلهم مخالفة أهل السنة أصلا للنجاة، والقول بالرجعة ومقتضاها: «إن النبي ﷺ وعليا رضي الله عنه والأئمة الإثنى عشر يحيون في آخر الزمان ويحشرون بعد خروج المهدي وبعد قتله الدجال ويحيى كل من الخلفاء الثلاثة وقتلة الأئمة ..»، وزيادتهم في الأذان والإقامة والتشهد بعد الشهادتين، وقولهم بجواز الجمع بين الصلاتين بغير عذر، وقولهم بالمتعة، والنكاح بلا ولي ولا شهود، وتجويزهم وطء الجارية للغير بالإباحة، والجمع بين المرأة وعمتها[1]، وإباحتهم إتيان المرأة في دبرها، وإيجابهم المسح على الرجلين، ومنعهم غسلهما، والمسح على الخفين، وطلاق الثلاث بلفظ واحد لا يقع شيء، وقولهم بنفي القدر، ومشابهتهم اليهود وتركهم الجمعة والجماعة، ومشابهتهم للنصارى وللمجوس.

وهو ينسب الرافضة إلى الكفر والردة والفسق والتبديع، في كل هذه المسائل السابقة، بل وصفهم في أحد المطالب بالحمير، وفي أغلب المطالب كان يورد ادعاءاتهم ويحيل على مصادرهم، إلا المطالب التي شبههم فيها باليهود والنصارى والمجوس، وكلها اعتمد فيها على القياس والتشبيه، لأنهم شابهوا في هذه المسائل اليهود والنصارى والمجوس.

فقد كان رحمه الله شديدا في موقفه من الرافضة، وهي طريقة كل العلماء الذين سبقوه، ومنهم ابن تيمية، يقول رحمه الله أن الرافضي عند السلف:

(١) رسالة في الرد على الرافضة (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب)، ١٢/ ٣٨.

«ولو كان عالما عابدا، أبغض وأشد ذنبا من السني المجاهر بالكبائر»[1].

يقول البهي: «لما ورثت الحركة الوهابية اتجاه ابن تيمية وسعت شقة الاختلاف بين السنة والشيعة عامة. وغالت في تصور الشيعة على الإطلاق، وأصبحت الفجوة كبيرة في النزاع المذهبي بين السنة والشيعة منذ القرن الثامن عشر الميلادي، بل أصبحت أشد من ذي قبل. وكانت زيادة الفجوة على هذا النحو أثرا سلبيا للدعوة الوهابية»[2].

يقول البهي أن الحركة الوهابية: «وضعت ثقل الكفاح على مقاومة الضعف الداخلي، وهو ضعف يستند إلى تعاليم الباطنية، وانحراف فريق من المتصوفة ..»[3]، استمرارا لما بدأه ابن تيمية في القرن الرابع عشر الميلادي، وإن كانت مقاومة ابن تيمية متعددة الواجهات على خلاف محمد بن عبد الوهاب.

ثانياً: موقفه من الصوفية:

تعرض الشيخ بالنقد للصوفية وفكرهم وممارساتهم، كما يظهر ذلك من كتاباته ورسائله الشخصية ..، عرض للتوسل وجعل الوسائط بين الله وبين العبد، وزيارة القبور وشد الرحال إليها، والحلول والاتحاد، وأخذ

(١) العقيدة والآداب الإسلامية، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب)، ١/ ٣١٥.

(٢) الفكر الإسلامي في تطوره، البهي، ص: ٨١.

(٣) ينظر: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، محمد البهي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط/ ٤، ص: ٦٦.

النذر لغير الله، وأن الذبح لغير الله كفر والذبيحة حرام، والاعتقاد بالأولياء والصالحين ومنهم: شمسان وإدريس وتاجا وحطابا، وكفرهم وكفر أتباعهم وسماهم طواغيت، والذين ينتسبون للشيخ عبد القادر وهو منهم بريء[(1)].

وهو لا ينكر الولاية، بل يفرق بين أولياء الله والأدعياء المنافقين والفجار، وأن علامة أولياء الله المحبة والاتباع، كما بين ذلك الحق سبحانه[(2)].

رغم أن التصوف لم يكن منتشرا بشكل كبير بنجد، لكن كتابات الشيخ تدل على وجود متصوفة من تلاميذ ابن عربي وابن الفارض في معكال، كما صرح بذلك هو نفسه. يقول في ابن عربي وابن الفارض وأتباعهما مثل ولد موسى بن جوعان، وسلامة بن مانع .. في أوضح عبارة: «من أعظم الناس ضلالا: متصوفة في معكال وغيره، مثل ولد موسى بن جوعان، وسلامة بن مانع، وغيرهما، يتبعون مذهب ابن عربي وابن الفارض. وقد ذكر أهل العلم أن ابن عربي من أئمة أهل مذهب الاتحادية، وهم أغلظ كفرا من اليهود والنصارى. فكل من لم يدخل في دين محمد ﷺ ويتبرأ من دين الاتحادية، فهو كافر بريء من الإسلام، ولا تصح الصلاة خلفه، ولا تقبل

(١) ينظر: الرسائل الشخصية، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب)، ٦/ ٥٢.
نفسه: ٦/ ٦٢. ٦/ ١٤٨. ينظر: العقيدة والآداب الإسلامية، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب)، ١/ ٣٦٩.

(٢) ينظر: العقيدة والآداب الإسلامية، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب)، ١/ ٣٩٥.

شهادته»[١].

وأما ما قيل بخصوص دلائل الخيرات فهو يقصد عدم تعظيمه فوق تعظيم كتاب الله، بأن لا يصبح الكتاب في قلب القارئ أجل من كتاب الله، ويظن أن القراءة فيه أجل من قراءة القرآن الكريم، وأن الأمر بإحراقه من البهتان العظيم[٢]. كما نفى في رسالته إلى أهل القصيم إحراقه لدلائل الخيرات وكذلك روض الرياحين[٣].

فقد كفر المسلمين الذين تسربت إليهم العقائد الباطلة، الذين اتخذوا الوسائط بينهم وبين الله تعالى، لأن الصوفية كانت تجعل بين المسلم وربه وسائل يمر منها إلى الله تعالى، وهو يؤكد أن «قول الرجل لا إله إلا الله إبطال للوسائط»[٤]، والوسائط عنده من نواقض الإسلام العشرة[٥]، فحكم بكفرهم وقتالهم، لأنهم يتخذون الوسائط لتقربهم إلى الله زلفى يقول: «إن كفر المشركين من أهل زماننا أعظم كفرا من الذين قاتلهم رسول الله ﷺ، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِى ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ ۖ فَلَمَّا نَجَّىٰكُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ ۚ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ كَفُورًا ﴿٦٧﴾﴾ (الإسراء:٦٧)،

(١) ينظر: الرسائل الشخصية، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب)، ٧/ ١٨٩.

(٢) نفسه، ٦/ ٣٧.

(٣) نفسه، ٦/ ١٢.

(٤) العقيدة والآداب الإسلامية، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب)، ١/ ٣٦٥.

(٥) نفسه، ١/ ٣٨٥.

فقد سمعتم أن الله سبحانه ذكر عن الكفار أنهم إذا مسهم الضر تركوا السادة والمشايخ، ولم يستغيثوا بهم، بل أخلصوا لله وحده لا شريك له، واستغاثوا به وحده، فإذا جاء الرخاء أشركوا. وأنت ترى المشركين من أهل زماننا، ولعل بعضهم يدعي أنه من أهل العلم، وفيه زهد، واجتهاد، وعبادة، إذا مسه الضر قام يستغيث بغير الله، مثل معروف الكرخي، أو عبد القادر الجيلاني، وأجل من هؤلاء، مثل زيد بن الخطاب، والزبير، وأجل من هؤلاء، مثل رسول الله ﷺ، فالله المستعان. وأعظم من ذلك وزرا أنهم يستغيثون بالطواغيت، والكفرة والمردة، مثل شمسان، وإدريس، ويونس وأمثالهم، والله سبحانه أعلم»[(1)].

وقد رد عليه العلماء، وألفوا رسائل في ذلك، ومنهم أخوه الشيخ سليمان وبعض مشايخه، ومنهم أحمد زيني دحلان مفتي السادة الشافعية بمكة، بكتابين: الأول: «الدرر السنية في الرد على الوهابية»[(2)]، والثاني «فتنة الوهابية»[(3)]، يقول دحلان أن ما جاء به الشيخ من زيغ وضلال: «خالف فيه أئمة الدين، وتوصل بذلك إلى تكفير المومنين، فزعم أن زيارة قبر النبي ﷺ والتوسل به وبالأنبياء والأولياء والصالحين وزيارة قبورهم شرك، وأن نداء

(1) مجموعة التوحيد، محمد بن عبد الوهاب، ابن تيمية، ص: ١٤١-١٤٢. ينظر: العقيدة والآداب الإسلامية، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب)، ١/ ٣٦٨-٣٦٩.

(2) الدرر السنية في الرد على الوهابية، أحمد زيني دحلان، اعتنى به: جبريل حداد، دار غار حراء، مكتبة الأحباب، دمشق، ط/ ١، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).

(3) فتنة الوهابية، أحمد زيني دحلان، مطبعة حسين حلمي، استانبول، ط/ ١، (١٩٧٨م)، ص: ٥.

النبي ﷺ عند التوسل به شرك، وكذا نداء غيره من الأنبياء والأولياء والصالحين عند التوسل بهم شرك، وأن من أسند شيئا لغير الله ولو على سبيل المجاز العقلي يكون مشركا نحو: نفعني هذا الدواء، وهذا الولي الفلاني عند التوسل به في شيء، وتمسك بأدلة لا تنتج له شيئا من مرامه، وأتى بعبارات مزورة زخرفها ولبس بها على العوام حتى تبعوه، وألف لهم في ذلك رسائل حتى اعتقدوا كفر أكثر أهل التوحيد ..»[1].

«وزعم محمد بن عبد الوهاب أن مراده بهذا المذهب الذي ابتدعه إخلاص التوحيد والتبري من الشرك وأن الناس كانوا على شرك منذ ستمائة سنة وأنه جدد للناس دينهم وحمل الآيات القرآنية التي نزلت في المشركين على أهل التوحيد كقوله تعالى: ﴿**وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُۥٓ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَهُمْ عَن دُعَآئِهِمْ غَـٰفِلُونَ﴿٥﴾**﴾ (الأحقاف:٥)، وقوله تعالى: ﴿**وَلَا تَدْعُ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ ۖ فَإِن فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذًا مِّنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴿١٠٦﴾**﴾ (يونس:١٠٦)، .. فقال محمد بن عبد الوهاب من استغاث بالنبي ﷺ أو بغيره من الأنبياء والأولياء والصالحين أو ناداه أو سأله الشفاعة فإنه مثل هؤلاء المشركين ويدخل في عموم هذه الآيات. وجعل زيارة قبر النبي ﷺ وغيره من الأنبياء والأولياء والصالحين مثل ذلك، وقال في قوله تعالى حكاية عن المشركين في عبادة الأصنام ﴿ **مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ** ﴾

(١) فتنة الوهابية، أحمد زيني دحلان، مطبعة حسين حلمي، استانبول، ط/ ١، (١٩٧٨م)، ص: ٤-٥.

(الزمر:٣)، إن المتوسلين مثل هؤلاء المشركين الذين يقولون ﴿ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ ﴾ قال: فإن المشركين ما اعتقدوا في الأصنام أنها تخلق شيئا بل يعتقدون أن الخالق هو الله تعالى بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ (الزخرف:٨٧)، ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ (لقمان:٢٥)، فما حكم الله عليهم بالكفر والإشراك إلا لقولهم ليقربونا إلى الله زلفى فهؤلاء مثلهم .. فكيف يجوز لابن عبد الوهاب ومن تبعه أن يجعلوا المومنين الموحدين مثل أولئك المشركين الذين يعتقدون ألوهية الأصنام؟ فجميع الآيات المتقدمة وما كان مثلها خاص بالكفار والمشركين ولا يدخل فيه أحد من المؤمنين ..»[١].

فهو رحمه الله يفرق بين توحيد الربوبية وتوحيد الإلوهية[٢]، -وهو في هذا تابع لابن تيمية- ويرى أن الكفار كانوا مقرين بتوحيد الربوبية ورغم ذلك قاتلهم النبي ﷺ، لأنهم لم يشهدوا لله بتوحيد الألوهية «فمن استغاث بغيره فقد كفر، ومن ذبح لغيره فقد كفر، ومن نذر لغيره فقد كفر وأشباه

---

(١) نفسه، ص:٥-٧. ينظر ما ذكره دحلان عن الشيخ في: العقيدة والآداب الإسلامية، (مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب)، ١/ ٣٦٥-٣٦٧. نفسه: ١/ ٢٠٠. وينظر: رد دحلان على شبهة التكفير بالتوسل، وزيارة قبر النبي ﷺ.. «والحاصل أن النداء والتوسل ليس في شيء منهما ضرر إلا إذا اعتقد التأثير لمن ناداه أو توسل به..، فلا سبيل إلى تكفير أحد بشيء من ذلك». نفسه، ص: ١٠. ينظر كذلك: الدرر السنية في الرد على الوهابية، أحمد زيني دحلان.

(٢) ينظر: فتاوى ومسائل، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب)، ٤/ ٤٢، الرسائل الشخصية، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب)، ٧/ ١١٧.

ذلك»[1]، وهذا التوحيد يزعم «أن أكثر الناس ما عرف هذا، منهم العلماء الذين يسمونهم العلماء في سدير والوشم وغيرهم»[2].

وممن رد عليه كذلك شيخه محمد بن سليمان الكردي قال: «يا ابن عبد الوهاب إني أنصحك لله تعالى أن تكف لسانك عن المسلمين، فإن سمعت من شخص أنه يعتقد تأثير ذلك المستغاث به من دون الله فعرفه الصواب، وأبن له الأدلة على أنه لا تأثير لغير الله، فإن أبى فكفره حينئذ بخصوصه، ولا سبيل لك إلى تكفير السواد الأعظم من المسلمين، وأنت شاذ عن السواد الأعظم، فنسبة الكفر إلى من شذ عن السواد الأعظم أقرب، لأنه اتبع غير سبيل المومنين، قال تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ١١٥﴾ (النساء:١١٥)، وإنما يأكل الذئب من الغنم القاصية»[3].

يقول دحلان في ختام كتابه «فتنة الوهابية» وبعد عرض بعض أفكار محمد بن عبد الوهاب ونقضها، وسرد تاريخ الدعوة وانتشارها بالقوة والسيف، وحرب علي باشا مع الوهابية: «كانت فتنتهم من المصائب التي أصيب بها أهل الإسلام، فإنهم سفكوا كثيرا من الدماء، وانتهبوا كثيرا من

(١) العقيدة والآداب الإسلامية، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب)، ١/ ٣٦٥-٣٦٦.

(٢) نفسه، ١/ ٣٦٥-٣٩٩.

(٣) فتنة الوهابية، أحمد زيني دحلان، ص: ٩.

الأموال، وعم ضررهم، وتطاير شررهم، فلا حول ولا قوة إلا بالله»[١]. ورد عليه أخوه سليمان بن عبد الوهاب، وانتقده في دعوته في كتابه «فصل الخطاب من كتاب الله وحديث الرسول وكلام العلماء في مذهب ابن عبد الوهاب»[٢].

ثالثاً: موقفه من المتكلمين:

لم يخالف محمد بن عبد الوهاب مدرسته السلفية في ذم «علم الكلام»، بل وتكفير المشتغلين بهذه الصناعة، ومخالفتهم في آرائهم، وتخطئتهم فيما ذهبوا إليه من آراء كلامية، وقد صرح بذلك في كتاباته، ورسائله، وردوده على منتقديه، وما لخصه من كتابات ابن تيمية وابن القيم.

جاء في رسالته إلى محمد بن عباد، منتقدا ما ذكره من مسائل كلامية، قال عنها: «أن فيها مسائل غلط»، وقال في رده على المسألة الأولى: أن أول ما يجب على المكلف هو التوحيد، وليس -كما قال المتكلمون- النظر في الوجود، «وهذا خطأ، وهو من علم الكلام الذي أجمع السلف على ذمه»[٣].

---

(١) نفسه، ص: ١٩. وجدنا في هذا الكتاب تحاملا كبيرا على محمد بن عبد الوهاب ودعوته، وقد استعمل الكاتب عبارات من قبيل الملاحدة ..، وعنوان الكتاب دليل صريح على هذا التحامل، والاستدلال على أن الوهابية فتنة، وأنه تم التصريح بها في الأحاديث النبوية. ونفس الأمر قام به المؤلف في كتابه: الدرر السنية في الرد على الوهابية، أحمد زيني دحلان، ولا شك أن هذه القسوة في الرد، وهذا تحامل الكبير على محمد بن عبد الوهاب، هو ردة فعل مبررة.

(٢) وطبع كذلك بعنوان: «الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية». ينظر: الكلام على الكتاب، وقتل ابن عبد الوهاب لحامل رسالة أخيه، وكتابته رد على كتاب أخيه ..، في: المدارس الفكرية الإسلامية، من الخوارج إلى الإخوان المسلمين، محمد سليم العوا، ص: ٣٧٣-٣٧٤ ...

(٣) الرسائل الشخصية، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب)، ٧/ ١٦.

وجاء في تفسيره لآيات من السور القصار قوله: «الرابعة والثلاثون: البراءة من عقيدة المتكلمين»[1].

ويقول في رسالته إلى محمد بن عبد اللطيف، أن السلف أنكروا على المتكلمين وأبطلوا كلامهم، وكفروهم: «وممن ذكر هذا من متأخري الشافعية: البيهقي، والبغوي، وإسماعيل التيمي، ومن بعدهم كالحافظ الذهبي، وأما متقدموهم كابن سريج والدارقطني وغيرهما فكلهم على هذا الأمر. ففتش في كتب هؤلاء، فإن أتيتني بكلمة واحدة أن منهم رجلا واحدا لم ينكر على المتكلمين، ولم يكفّرهم، فلا تقبل مني شيئا أبدا»[2].

وينتقدهم في نفس الرسالة بقوله أنهم يسمون «طريقة رسول الله ﷺ حشوا وتشبيها وتجسيما»، ويقول كذلك أنك إذا طالعت كتابا من كتب الكلام «تجد الكتاب من أوله إلى آخره لا يستدل على مسألة منه بآية من كتاب الله، ولا حديث عن رسول الله، اللهم إلا أن يذكره ليحرفه عن مواضعه. وهم معترفون أنهم لم يأخذوا أصولهم من الوحي بل من عقولهم، ومعترفون أنهم مخالفون للسلف في ذلك». وذكر أنهم خالفوا في مسألة الإيمان وأنه قول وعمل، وأن ابن حجر نقل الإجماع على ذلك، وأن أهل العلم من السلف والخلف نقلوا الإجماع «على وجوب الإيمان بصفات الله تعالى وتلقيها بالقبول، وأن من جحد شيئا منها أو تأول شيئا من النصوص،

(١) تفسير آيات من القرآن الكريم، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب)، ٥/ ٣٧٨.

(٢) الرسائل الشخصية، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب)، ٧/ ٢٦٥.

فقد افترى على الله وخالف إجماع أهل العلم، ونقلهم الإجماع أن علم الكلام بدعة وضلالة، حتى قال أبو عمر بن عبد البر: أجمع أهل العلم في جميع الأعصار والأمصار: أن أهل الكلام أهل بدع وضلالات، لا يعدّون عند الجميع من طبقات العلماء»[1].

فالمتكلمون بالنسبة له لم يستطيعوا تغيير فطر العامة، وهم مخالفون للسلف. لكنهم رغم فساد مذهبهم، راجت بدعتهم وانتشرت في مشارق الأرض ومغاربها، وهم متناقضون عاجزون، رغم ذكائهم الذي يحير اللبيب. وذكر الشيخ أن الفلاسفة ردوا على علماء الكلام وأفحموهم بما يبين تناقضهم ومخالفتهم للسلف، عندما رد علماء الكلام على الفلاسفة في تأويلاتهم في آيات الأمر والنهي .. وقالوا لهم: «بأن هذا التفسير خلاف المعروف بالضرورة من دين الإسلام، فقال لهم الفلاسفة: أنتم جحدتم علو الله على خلقه واستواءه على عرشه، مع أنه مذكور في الكتب على ألسنة الرسل، وقد أجمع عليه المسلمون كلهم وغيرهم من أهل الملل، فكيف يكون تأويلنا تحريفا وتأويلكم صحيحا؟، فلم يقدر أحد من المتكلمين أن يجيب عن هذا الإيراد ..»[2].

ويقول في رسالته إلى أحمد عبد الكريم، وهو يبين له ما أشكل عليه في عبارات ابن تيمية: «ومعلوم أنهم يذكرون في كتبهم في مسائل الصفات أو مسألة القرآن أو مسألة الاستواء أو غير ذلك مذهب السلف، ويذكرون

---

(١) الرسائل الشخصية، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب)، ٧/ ٢٦٣.
(٢) نفسه، ٧/ ٢٦٤.

أنه الذي أمر الله به ورسوله، والذي درج عليه هو وأصحابه، ثم يذكرون مذهب الأشعري أو غيره، ويرجحونه ويسبون من خالفه. فلو قدرنا أنها لم تقم الحجة على غالبهم، قامت على هذا المعين الذي يحكي المذهبين: مذهب رسول الله ﷺ ومن معه، ثم يحكي مذهب الأشعري ومن معه؛ فكلام الشيخ (ابن تيمية) في هذا النوع يقول: إن السلف كفّروا النوع، وأما المعين: فإن عرف الحق وخالف كفر بعينه، وإلا لم يكفّروا»[١].

ويقول في نفس الرسالة في سياق بيان أن ابن تيمية «كفر المعين»: «وقال-ابن تيمية- أيضا في أثناء كلامه على المتكلمين ومن شاكلهم، لما ذكر عن أئمتهم شيئا من أنواع الردة والكفر، وقال رحمه الله: وهذا إذا كان في المقالات الخفية، فقد يقال: إنه فيها مخطئ ضال لم تقم عليه الحجة التي يكفر صاحبها، لكن ذلك يقع في طوائف منهم في الأمور الظاهرة التي يعلم المشركون واليهود والنصارى أن محمدا ﷺ بُعث بها وكفّر من خالفها، مثل أمره بعبادة الله وحده لا شريك له، ونهيه عن عبادة أحد سواه من النبيين والملائكة وغيرهم، فإن هذا أظهر شرائع الإسلام، ثم تجد كثيراً من رؤوسهم وقعوا في هذه الأنواع فكانوا مرتدين. وكثير منهم تارة يرتد عن الإسلام ردة صريحة، وتارة يعود إليه مع مرض في قلبه ونفاق؛ والحكاية عنهم في ذلك مشهورة»[٢].

---

(١) الرسائل الشخصية، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب)، ٧/ ٢٢١.

(٢) نفسه، ٧/ ٢٢٢.

ويضيف عن ابن تيمية أنه قال: «في الرد على المتكلمين، لما ذكر أن بعض أئمتهم توجد منه الردة عن الإسلام كثيرا. قال: .. وأبلغ من ذلك أن منهم من صنف في دين المشركين، كما فعل أبو عبد الله الرازي (يعني الفخر الرازي). قال: وهذه ردة صريحة باتفاق المسلمين»[1].

«وقال أبو العباس أحمد بن تيمية في الرد على المتكلمين لما ذكر بعض أحوال أئمتهم قال: وكل شرك في العالم إنما حدث برأي جنسهم فهم الآمرون بالشرك والفاعلون له، ومن لم يأمر منهم بالشرك فلم ينه عنه، بل يقر هؤلاء وهؤلاء .. وهم إذا ادعوا التوحيد فإنما توحيدهم بالقول لا بالعبادة والعمل. والتوحيد الذي جاءت به الرسل لا بد فيه من التوحيد بإخلاص الدين لله وعبادته وحده لا شريك له وهذا شيء لا يعرفونه. فلو كانوا موحدين بالقول والكلام لكان معهم التوحيد دون العمل، وذلك لا يكفي في السعادة والنجاة، بل لا بد من أن يعبد الله وحده ويتخذ إلها دون ما سواه، وهذا هو معنى قول لا إله إلا الله»[2].

ويقول فيما لخصه من كلام ابن تيمية أن الشيخ تدبر كتب المقالات، مثل كتاب الأشعري والشهرستاني والوراق، فوجد أن عامة ما فيها من الاختلاف المذموم، ولا حق فيها مما جاء به ﷺ وكان عليه السلف، وليس ذلك لأنهم يعرفون الحق ولم يذكروه، بل هم لا يعرفونه أصلا، والحاذق من أهل الكلام

(١) العقيدة والآداب الإسلامية، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب)، ١/ ٢٩٠.

(٢) نفسه، ١/ ٢٩٩.

يصرح بالحيرة في آخر عمره، وترك العلوم، والرجوع إلى دين العامة، كما وقع للجويني وقت السياق، وكذلك الآمدي الغالب في أمره الحيرة، أما الرازي فقد كان متناقضا، فهو ينصر القول ونقيضه، فقد انتهى إلى الشك والحيرة كذلك، وقد صرح أن بحوثه الكلامية والفلسفية لم يجد فيها ما يشفي عليلا، ولا يروي غليلا، فإن علماء الكلام «مختلفون في الكتاب، من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا .. مختلفون في الكتاب، كل منهم موافق بعضا ويرد بعضا، ويجعل ما يوافق رأيه هو المحكم الذي يجب اتباعه، وما يخالف رأيه هو المتشابه الذي يجب تأويله أو تفويضه. هذا موجود في كلام من صنف في الكلام يذكر النصوص التي يحتج بها، ويحتج عليها، ثم تجده يتأول النصوص التي تخالفه تأويلا لو فعله غيره لأقام القيامة عليه ...»[1].

ويقول فيما يحكيه عن ابن تيمية: «وقيل إن الأشعري مع كونه أقربهم إلى السنة والحديث وأعلمهم به صنف في آخر عمره كتابا في تكافؤ الأدلة يعني أدلة أهل الكلام، قال أبو حامد: أكثر الناس شكا عند الموت أصحاب الكلام، والرازي من أعظم الناس في باب الحيرة ..»[2].

«ومن أجمع الكتب التي رأيتها في المقالات، كتاب الأشعري ذكر فيه من المقالات وتفاصيلها ما لم يذكره غيره، وذكر فيه مذهب أهل السنة

---

(١) مسائل لخصها الشيخ محمد بن عبد الوهاب من كلام بن تيمية، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب)، ١٢/ ١٣٢-١٣٥.

(٢) نفسه، ١٢/ ١٩٢.

بحسب فهمه، وليس في جنسه أقرب إليهم منه، ويذكر منه أمرا مجملا تلقاه عن زكريا الساجي وبعض عن حنبلية بغداد ونحوهم، ونصر في الصفات طريقة ابن كلاب لأنها أقرب إلى الحق من قول المعتزلة، ويذكر مقالة ابن كلاب من خبره، ونظر في كتبه، ويذكر مقالات المعتزلة مفصلة، ويذكر قول كل واحد منهم، وما بينهم من النّزاع في الدق والجل، فإذا جاء إلى مقالة أهل السنة ذكر أمرا مجملا، فإنه لم يكن خبيرا بالسنة والحديث، وأقوال الصحابة والتابعين، وغيرهم، وتفسير السلف للقرآن، مع أنه من أعرف المصنفين في الاختلاف بذلك، وهو أعرف به من جميع أصحابه كالقاضي أبي بكر وابن فورك وابن إسحاق، وهؤلاء أعلم به من أبي المعالي وذويه، ومن الشهرستاني، ولهذا ما يذكره من مذهب أهل السنة ناقص عما يذكره الأشعري، فإن الأشعري أعلم من هؤلاء كلهم لذلك نقلا وتوجيها»[(١)].

«وتوجد الردة فيهم كثيرا كالنفاق، وهذا إذا كان في المقالات الخفية فقد يقال: لم تقم عليه الحجة التي يكفر صاحبها، لكن يقع ذلك في طوائف منهم في أمور يعلم العامة والخاصة، بل اليهود والنصارى يعلمون أن محمدا ﷺ بعث بها وكفر من خالفها، مثل أمره بعبادة الله وحده لا شريك له، ونهيه عن عبادة غيره، فإن هذا أظهر شعائر الإسلام، ومثل أمره بالصلوات الخمس وتعظيم شأنها، ومثل معاداة المشركين وأهل الكتاب، ومثل تحريم الفواحش والميسر، ونحو ذلك؛ ثم تجد كثيرا من رؤوسهم وقعوا في هذه الأنواع

(١) مسائل لخصها الشيخ محمد بن عبد الوهاب من كلام بن تيمية، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب)، ١٢/ ١٣٢-١٣٥.

فكانوا مرتدين، وإن كانوا قد يتوبون كالأقرع وعيينة ونحوهما، فإن فيهم من يتهم بالنفاق ومرض القلب، هم لما فيه من العلم يشبهون ابن أبي سرح لما ارتد ثم عاد إلى الإسلام.

ومن صنف في المشركين، أحسن أحواله أن يكون عاد إلى الإسلام، وكثير منهم هكذا تجده تارة يرتد ردة صريحة، وتارة يعود مع مرض في قلبه ونفاق؛ والحكايات عنهم بذلك مشهورة، وقد ذكر ابن قتيبة منها طرفا. وصنف الرازي كتابه في عبادة الكواكب والأصنام، وأقام الأدلة على حسنه ورغب فيه، وهذه ردة عن الإسلام إجماعا»[(١)].

ويقول فيما لخصه من كلام ابن تيمية في التمييز بين الطائفة الناجية وأهل الكلام: «وإذا كانت سعادة الأولين والآخرين هي باتباع المرسلين، فمن المعلوم أن أحق الناس بذلك أعلمهم بآثارهم، وأتبعهم لها، وهم الطائفة الناجية من كل أمة، وهم أهل السنة والحديث من هذه الأمة. وأهل الكلام أكثر الناس شكا، وأضعفهم علما ويقينا؛ وهذا أمر يشهدونه من أنفسهم ويشهده الناس منهم، وشواهده أعظم من أن تذكر هنا»[(٢)].

ويقول عن الفرقة الناجية أهل السنة والجماعة مبينا الفرق بينها وبين غيرها من الفرق الإسلامية: «والفرقة الناجية وسط في باب أفعاله تعالى،

---

(١) مسائل لخصها الشيخ محمد بن عبد الوهاب من كلام بن تيمية، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب)، ١٢/ ١٩٢.

(٢) نفسه.

بين القدرية والجبرية، وهم في باب وعيد الله بين المرجئة والوعيدية، وهم وسط في باب الإيمان والدين بين الحرورية والمعتزلة، وبين المرجئة والجهمية، وهم وسط في باب أصحاب رسول الله ﷺ بين الروافض والخوارج»[1].

خلاصة:

محمد بن عبد الوهاب كان زعيم حركة دينية وسياسية كبيرة، كان لها التأثير الكبير على حالة الصراع الفكري وحتى الحضاري مع الآخر، فإن فكر الرجل مستمد من المدرسة الحنبلية وأساسا من مدرسة ابن تيمية، فقد تأثر بهذا الأخير، لكن كان التأثر أكبر في جانب الموقف من الفرق الإسلامية، وخصوصا الشيعة والصوفية وأهل الكلام، ومحاربة البدع، والتأكيد على تحقيق العقيدة وتخليصها من الخرافات والشوائب، لكنه لم يتأثر بابن تيمية في علومه العقلية والمنطقية، كما أنها «ليست استمرارا لحركته في نقدها، وفي هدمها وبنائها»[2].

هذه المدرسة ليست تجديدا، بل هي تقليد لتراث مدرسة معينة، بل تقليد لجانب معين من هذه المدرسة، وهو الجانب الديني الضيق، وهو جانب التأكيد على العقيدة، والتوسع والتشدد في إنكار الخرافات والشركيات التي تمارسها العامة على سبيل العادة والجهل، لا العلم والاعتقاد اليقيني.

---

(١) الرسائل الشخصية، (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب)، ٦/٨.

(٢) الفكر الإسلامي في تطوره، البهي، ص: ٧٩.

وهذا التشدد في الإنكار، والتوسع في مفهوم الشرك، ضيق الإسلام على المسلمين، وجعل مدرسة محمد بن عبد الوهاب استمرارا للخصومة المذهبية، واتساعا لدائرة الصراع الفكري والمذهبي، ومما زاد الأمر تأزما مساندة السلطة لهذه المدرسة في فرض فكرها ورؤيتها على المسلمين، وهذا من الفوارق بين محمد بن عبد الوهاب وبين ابن تيمية، فالأول كان مدعوما من السلطة السياسية خادما لها متوافقا معها، أما الثاني فقد عاش محنا كثيرة ومتنوعة من طرف السلطة والفقهاء المخالفين له في آرائه، زيادة على أن ابن تيمية اشتغل على زوايا عديدة ومتنوعة: حارب المستعمر، وواجه الفكر الدخيل، وناقش الفرق الإسلامية، والأديان السماوية والوضعية، وقدم البدائل الفكرية في العلاقة مع الذات ومع الآخر، وهذا ما لم يقم به محمد بن عبد الوهاب، بل كان همه تصحيح العقيدة ومحاربة البدع.

فإن الشيخ رحمه الله تعالى لم يؤسس لفكر يساهم في نهضة جزيرة العرب، ولم يساهم في انفتاح شعبها على فكر الآخر وثقافته، ليحصل التلاقح الحضاري والثقافي، ليثبت قدرة الإسلام على تقديم الجواب الحضاري لمشكلات العصر حينها، كما أنه من الناحية الداخلية، لم يساهم في الائتلاف الإسلامي، وبناء الجامعة الإسلامية، بل زكى الصراع الفكري بجزئيات عقدية، وجاء من بعده من تشدد وغلا في ما جاء به الشيخ، يقول محمد سليم العوا أن دعوة الشيخ «لما نجحت في إقامة الدولة السعودية الأولى فالثانية فالثالثة (الحالية) غلا فيه محبوه غلوا ما أظنه كان يرضاه ..»[1].

(١) المدارس الفكرية الإسلامية، من الخوارج إلى الإخوان المسلمين، محمد سليم العوا، ص: ٣٨١.

لو أنه رحمه الله اتجه نحو الحضارة والفكر المعاصرين، وقرأ فكر الآخر، واطلع على المنتج الإنساني، بالموازاة مع قراءة التراث الإسلامي ونخله، وعدم الوقوف عند مذهب معين -وهذا ما يدل على تزكيته رحمه الله للمذهبية- أو مدرسة معينة، تتأسس في فكرها على عالمين أو أكثر، ومحاكمة كل ذلك للقرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، لا للحياة الصحراوية البسيطة، لساهم بشكل كبير في تقليص الهوة بين واقع الجزيرة العربية وواقع المسلمين، بل الواقع الإنساني عموما، يقول البهي: «الحركة الوهابية تشددت فيما وسع الخلاف بينها وبين الشعوب الإسلامية الأخرى، وبالأخص بينها وبين الجماهير في هذه الشعوب»[1].

لو قام بهذا العمل الكبير، لحد أو قلل من حالة الصراع الفكري في واقعه حينها، الذي كان في حاجة إلى الاجتماع والائتلاف، لا التكفير والتبديع والتفسيق..، وتكريس المذهبية في الفروع والأصول، رغم ادعاء الاجتهاد ورفض التقليد، واقعه رحمه الله كان في حاجة إلى الاجتماع على الكليات، على المتفق عليه والعذر في المختلف فيه، كما قال من جاء بعده، لو أنه رحمه الله -على الأقل- اتجه إلى الشق الثاني من تراث ابن تيمية العقلي والاجتماعي لكان عمله أكثر نفعا لمن جاء بعده.

فإن هذا النجاح لحركة محمد بن عبد الوهاب لم يكن هو الإصلاح المطلوب والمرغوب في هذا القرن، لأنه اقتصر على إصلاح الانحرافات

(١) الفكر الإسلامي في تطوره، البهي، ص: ٨١.

العقدية -بطريقة خاصة أثارت الصراع والخلاف-، فقد كان الإصلاح المطلوب في هذا القرن إصلاحا دينيا وسياسيا واجتماعيا وعلميا، لا دينيا فقط، كما أن موقفه من الفلسفة وعلومها تأثرا بابن تيمية، كان له أثر كبير على الدعوة الإسلامية عموما، وعلى أتباع دعوة الشيخ خصوصا.

وبالجملة تعتبر هذه الحركة بداية حركة النهضة في العالم الإسلامي، وإن كان معتمدها فكرا ومنهجا على تقليد مدرسة ابن تيمية وتلاميذه، إلا أن ما أعطاها عنصر الأصالة هو دعوتها الصريحة إلى الرجوع إلى الكتاب والسنة، وتصحيح المعتقدات، وتنقية الفكر من الخرافات، وقد تلقف هذه الدعوة كثير من المصلحين في العالم الإسلامي ومنهم الشيخ جمال الدين الأفغاني، وبعض تلاميذه، وإن كان الاختلاف بينهما كبيرا على مستوى الفكر، والمنهج، والواقع.

❊ ❊ ❊



المبحث الثاني

الأفغاني (ت: ١٣١٤هـ/١٨٩٧م)

ويشتمل على عشرة مطالب:

المطلب الأول: الأفغاني رائد المدرسة الفكرية الإصلاحية الحديثة

المطلب الثاني: منهجه الفكري

المطلب الثالث: تشخيص داء الأمة

المطلب الرابع: إيقاظ الأمة للبعث والنهوض ومقاومة الاستخراب

المطلب الخامس: إسلامية النهضة ومقاومة الاستلاب الحضاري

المطلب السادس: وحدة المسلمين (الجامعة الإسلامية)

المطلب السابع: موقفه السياسي

المطلب الثامن: موقفه من صراع الأديان السماوية

المطلب التاسع: موقفه من صراع الفرق الإسلامية

المطلب العاشر: موقفه من الفلسفة والفلاسفة



المطلب الأول

الأفغاني رائد المدرسة الفكرية الإصلاحية الحديثة

الأفغاني رحمه الله كان مولده في قرية أسعد آباد حوالي (١٨٣٨م/ ١٢٥٤هـ)[١]، قطب من أقطاب الإصلاح الديني والفكري والسياسي في العالم الإسلامي. ويرى سيد هادي خسرو شاهي أنه لا جدوى من مناقشة مكان ولادة الشيخ، لأنه حدد رحمه الله هويته بنفسه، حيث اعتبر نفسه في توقيعاته: مصريا وأفغانيا، واستانبوليا، وأسد أباديا، ورروميا وطوسيا و ..، فإن انتماءه كان للأمة الإسلامية، وهذا ما يقطع الطريق حسب خسرو شاهي على من يسمم الأجواء العلمية والأكاديمية، والابتعاد عن الحقيقة، ونعت الشيخ بالسني أو الشيعي أو الإيراني أو الأفغاني[٢].

---

(١) ينظر ترجمة الأفغاني في: العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، الآثار الكاملة (١)، إعداد وتقديم: سيد هادي خسرو شاهي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط/ ١، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م)، ص: ٦٠. خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الآثار الكاملة(٦)، تقرير: محمد باشا المخزومي، إعداد وتقديم: سيد هادي خسرو شاهي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط/ ١، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م)، ص: ٢٩. وينظر تأريخ محمد عبده لأستاذه الأفغاني، وهو أوثق من تطمئن النفس لتأريخه وترجمته: الأعمال الكاملة، للإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، دار الشروق، ط/ ١، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، ٢/ ٣٣٦. وينظر كذلك: تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، جامعه: السيد محمد رشيد رضا، دار الفضيلة، القاهرة، ط/ ٢، (١٤٢٧م/ ٢٠٠٦م) ١/ ٢٧. جمال الدين باعث نهضة الشرق ١٨٣٨-١٨٩٧، عبد الرحمن الرافعي، سلسلة أعلام العرب(٦١)، دار الكتاب العربي، القاهرة، بدون طبعة، بدون تاريخ.

(٢) ينظر: العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ٢٤. (الإحالة). ينظر ردود محمد عمارة على هذه الشبه: موطنه وفارسيته وشيعيته .. في: جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، محمد عمارة، دار الشروق، ط/ ٢، (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، ص:٢١.

فإنه حسب وصف محمد عمارة وسليم العوا، ملهم الحركة السلفية الإصلاحية المعاصرة، ودليلها وفيلسوفها الأول، وموقظ الشرق وحكيم الإسلام[1]، ويمكن رد معظم أو كل خيوط شبكة الفكر الإصلاحي الحديث والمعاصر إلى مدرسة الأفغاني على حد قول سعيد شبار[2].

ويرى بروكلمان أن لجمال الدين دور كبير في الحفاظ على مركزية وهيمنة الدين الإسلامي على الحياة في مصر -وفي الشرق والعالم الإسلامي عموما-، وأنه هو من بعث الأمل في نفوس الشباب المصري نحو التحرر من السيادة الأوروبية، والاقتباس من الغرب كل نافع[3].

ومن الكتاب الغربيين الذين اهتموا بفكر الأفغاني «تيمس» الذي يقرر «أن الدعوة إلى بعث الفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية لمواجهة الخطر الغربي، إنما بدأت بواسطة الأفغاني، الذي يعد أول المفكرين المسلمين المجددين الذين أسهموا في تطوير التفكير الفلسفي والعلمي والسياسي»[4].

---

(١) ينظر: المدارس الفكرية الإسلامية، من الخوارج إلى الإخوان المسلمين، محمد سليم العوا، ص: ٣٨٨.
ينظر: العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ٣١.

(٢) الأفغاني ومنهجه في التعامل مع الآخر، سعيد شبار، جمال الدين الأفغاني عطاؤه الفكري ومنهجه الإصلاحي، وقائع الحلقة الدراسية التي عقدت في عمان، الأردن، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المنظمة الإسلامية للتربية العلوم والثقافة، ط/ ١، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، ص:١٩١.

(٣) ينظر: تاريخ الشعوب الإسلامية، كارل بروكلمان، نقله إلى العربية: نبيه أمين فارس، ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط/ ٥، (١٩٦٨م)، ص:٦١٧.

(٤) فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي، أحمد محمد جاد عبد الرازق، سلسلة الرسائل الجامعية (١٦)، ط/ ١، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، ١/ ٢٩٣.

ويؤرخ زكي الميلاد لاتجاهات التجديد الثقافي في مناهج التغيير الإسلامي، التي قامت بها حركات الإصلاح الإسلامي في العصر الحديث مع انطلاقة السيد جمال الدين الأفغاني (١٢٥٤هـ-١٣١٥هـ، ١٨٣٨م-١٨٩٧م)، وهي الانطلاقة التي شهدت بداية نهوض الحركة الإسلامية[١]، وتعتبر الحلول التي قدمها جامعة بين الإصلاحيين السلفيين، والمصلحين الاجتماعيين المحدثين[٢].

فقد كان لمحاضراته ودروسه في المساجد، والجموع العامة، والمراكز العلمية والثقافية في مختلف البلدان، دورا كبيرا في بث فكرة النهضة والصحوة والتحرر بين الشعوب. إلا أن كتاباته ورسائله العلمية والثقافية والسياسية والاجتماعية ..[٣]، كان لها أثر أكبر من خطبه ومحاضراته.

فقد كان من العلماء الكبار الذين عملوا وجاهدوا «في سبيل دار الإسلام -كل دار الإسلام- فكانوا أكبر من المعاني الضيقة للوطن

---

(١) ينظر: الفكر الإسلامي تطوراته ومساراته الفكرية، زكي الميلاد، قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م)، ص: ١٢١.

(٢) ينظر: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (١٧٩٨-١٩١٤م)، الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية، علي المحافظة، الأهلية، بيروت، (١٩٨٧م)، ص: ٧٣.

(٣) ذكر سيد هادي خسرو شاهي في تقديمه للعروة الوثقى، أقسام مؤلفات وكتابات الشيخ رحمه الله. ينظر: العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ١٣-١٤. وذكر كذلك في كلامه على تراثه الفكري أن مصادره المعروفة إلى زمان خسرو شاهي: كتابه الأول: «تتمة البيان في تاريخ الأفغان»، والثاني: «الرد على الدهرية»، ومذكراته التي أملاها على تلميذه محمد المخزومي والتي طبعت بعنوان «تأملات الأفغاني» ومقالاته في العروة الوثقى، وما نقله رشيد رضا في كتابه: «تاريخ الأستاذ الإمام» مؤرخا لمحمد عبده، وناقلا عنه معرفته للأفغاني. نفسه، ينظر: ص: ٧٧-٧٨، وينظر: نفسه، ص: ١٣-١٤.

أو الإقليم»[1]. بل شبهه محمد عمارة بالحسن البصري في ترفعه عن ضيق المذهبية وتعصبها، استفاد منه الجميع، وتنازعت شرف انتسابه إليها كل المذاهب، لكنه اختار أن يكون هو العقل الجامع لعناصر الوحدة الإسلامية[2].

ويقول محمد عمارة عن دور «العروة الوثقى»[3] في الإحياء والبعث الحضاري: «كانت أهم مدارس الوطنية الإسلامية والبعث الحضاري الإسلامي التي تربى فيها وتعلم منها واستضاء بمنهجها دعاة اليقظة والتجديد والإصلاح والثورة على امتداد عالم الإسلام»[4]، وكانت ترسل مجانا وبدون مقابل لمن يطلبها[5]، وصرح الأفغاني بأن موضوعها أحوال الشرقيين والمسلمين، وأن القائمين عليها رجال من أهل الغيرة في الشرق أرادوا أن يفيدوا أوطانهم، وأن توزيعها مجانا لا يعني أنها تعمل لحساب جهة معينة: دولة أو شخص[6].

وأخذ الأفغاني اسم الجمعية «العروة الوثقى» التي أصدرت جريدة العروة الوثقى من قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ

(١) ينظر: العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ٣٢.

(٢) ينظر: نفسه، ص: ٣٣.

(٣) ينظر التفصيل عن «جمعية العروة الوثقى» و«جريدة العروة الوثقى» التي تصدر بإسمها: نفسه، ص: ٦٨.

(٤) نفسه، ص: ٣٥.

(٥) نفسه، ص: ١٠٢.

(٦) نفسه، ص: ٣٢١.

لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾ ﴾ (البقرة:٢٥٦)، ويدل اسم الجمعية على هدفها الوحدوي الإسلامي، ونضالها ضد الطواغيت، وتمسكها بالدين[(١)].
جاء في افتتاح العدد الأول منها في بيان لماذا صدرت الجريدة: « ﴿رَّبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ﴾ (الممتحنة: ٤)، هذا ما تمده العناية الإلهية من قول الحق، متعلقا بأحوال الشرق، على الله المتوكل في نجاح العمل»[(٢)]، لكن الانجليز حاربوها قبل صدور أول عدد منها كما يصرح الأفغاني نفسه، ومنعوها من دخول البلاد الهندية والمصرية .. وأوعزوا إلى الدولة العثمانية بالحجر عليها[(٣)]. وتمت مصادرتها في مصر والهند وفرض غرامة على قرائها[(٤)].

وقد ذكر سيد هادي خسرو شاهي أن الشيخ تعرض في السنوات الأخيرة إلى حملة افتراء منظمة للتشكيك في تاريخه الجهادي وتراثه الفكري واسمه ومكان ولادته..، متغافلين على أن الحكم على الرجال يكون بجهادهم المستمر وفكرهم السليم ودعوتهم إلى تحقيق وحدة المسلمين، فلا يهم كونه أفغانيا أو إيرانيا ..، لكن هدف هذه الأقلام المحسوبة على الإسلام من هذه الحملة على الشيخ، هو ضرب الصحوة الإسلامية، تحت ستار الدراسات الأكاديمية، لقد تم تعريب أكاذيب الأمريكية «نيكي كدي»، والإيرانية «هما ناطق»، لتشكيك الشباب المسلم في منهج الرجل

(١) نظر: العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ٦٧.
(٢) نفسه، ص: ٩٥.
(٣) ينظر: نفسه، ص: ٢٩٧.
(٤) ينظر: نفسه، ص: ٣٤٥.

وفكره، ليقولون لهم أن من تقتدون به له جذور ماسونية، وأن من يريد أن يقتدي بالسيد عليه أن يعلم أنه كان شيعيا إيرانيا غامضا، مرتبطا بحركة غير سنية، حتى أن أحدهم كتب «إيراني غامض في مصر»، ويقولون للإيرانيين أنه كان أفغانيا سنيا ..[1].

ويرد عليهم بأسئلة تنبه القارئ وتطعن في هذه الدعاوى: «ولكن الأسئلة المتتالية، قد تبقي في ذهن الشباب، وفي كل مكان: إذا كان السيد ماسونيا فلماذا كانت تطرده الطواغيت من كل بلد؟ وإذا كان طائفيا فكيف كان مع الشيعة في إيران والعراق؟ ومع السنة في أفغانستان والهند ومصر و..؟ وإذا كان إيرانيا طائفيا غامضا، فلماذا كان يفكر في وحدة المسلمين؟ وإذا كان أفغانيا سنيا، فكيف يحرض علماء الشيعة في إيران والعراق للقيام بالثورة ضد الطواغيت والاستعمار؟ وإذا.. والشباب شباب الصحوة الإسلامية يجيبون على هذه الأسئلة وغيرها بأنفسهم، رغم ما يكتبه (كتاب السلاطين)»[2].

ثم يحسم الأمر بأن الأفغاني «كان إسلاميا يدافع عن كل العالم الإسلامي، ولأجل هذا فهو حي في ضمائر الشباب في كل من مصر والعراق وإيران وأفغانستان والهند وباكستان وتونس والمغرب .. وفلسطين وفي كل خلية تنبض بالرفض لكل أنواع التبعية والاستعمار»[3].

---

(١) نظر: العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ٥٦.

(٢) نفسه، ص: ٥٧.

(٣) نفسه، ص: ٥٧.

يقول سيد هادي خسرو شاهي في الظروف التي نشأ فيها الأفغاني: «كان القرن التاسع عشر قد بدأ في قطع سنوات نصفه الثاني حين بدأ جمال الدين رحلته الطويلة المرهقة، وكانت أوروبا قد سارت شوطا هائلا في مشروعها التصنيعي الداخلي، ومشروعها الاستعماري الخارجي، لقد زحف الغرب الاستعماري على العالم، فاحتل معظم أجزاء إفريقيا والهند وشمال إفريقيا الإسلامي، -ما عدا ليبيا- وكان يطمح إلى أن يدمر ما تبقى من الوطن الإسلامي بتدمير الدولة العثمانية، وبالتالي بسط هيمنته على كل العالم القديم ..»[1]. في حياة الأفغاني زادت الأطماع الأوروبية في الشرق حتى أطلق على الدولة العثمانية «الرجل المريض»، وكانت العواصم الاستعمارية تتداول خطط الهيمنة على المنطقة[2].

ولم يسلم الأفغاني من كيد رجال الدين، فقد قام حسن فهمي أفندي بإشاعة أن الأفغاني في خطبته التي ألقاها في دار الفنون للحث على الصناعات، أنه جعل النبوة صنعة، والأمر خلاف ذلك، بل بين جمال الدين أن المعيشة الإنسانية تشبه بدن حي، وأن كل صناعة بمنزلة عضو من ذلك البدن، وذكر أن هذا الجسم الإنساني لا حياة له إلا بروح، وهي إما النبوة أو الحكمة، وميز بينهما بما أجمع عليه علماء الشريعة الإسلامية، وأصر الأفغاني على أخذ حقه من حسن فهمي أفندي، رغم أن العلماء طلبوا منه أن يتنازل عن الأمر ويتجاوز هذا الموضوع، لكنه أصر، وانتهى الأمر بإصدار أمر جلائه عن

(١) العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ٦١.
(٢) ينظر: نفسه، ص: ٧٩.

الأستانة، وكان سبب هذا الصراع هو خوف أفندي أن يأخذ جمال الدين منصب شيخ الإسلام[١].

فإن الأفغاني كان يريد الحق من طريق الحق، ولا يريد الحق من طريق الباطل، فهو يريد الحق وسيلة ويريد الحق غاية، يقول محمد عبده أن السيد لم يكن لينا مع الهدى الصيادي القريب من السلطان: «ماذا كان يضر السيد لو مهد لإصلاحه -وهو في الأستانة- بالسعي عند السلطان في إعطاء أبي الهدى الصيادي خمسمائة جنيه ونيشانا لابنه أو لأخيه، فإذا رأى أبو الهدى أن السيد يخدمه فإما أن يواتيه وإما ألا يناويه»[٢]. فقد كان رحمه الله «عصبي دموي في مزاجه»[٣].

ويقول الأفغاني عن أبي الهدى الصيادي: «فهو خير عربي صحب السلطان»[٤]، فهي كلمة إنصاف واعتراف، أما أبو الهدى الصيادي فيقول في ما كتبه إلى رشيد رضا منتقدا ترديد المنار لأفكار الأفغاني : «إني أرى جريدتك طافحة بشقاشق المتأفغن جمال الدين الملفقة وقد تدرجت به إلى الحسينية التي كان يزعمها زورا وقد ثبت في دوائر الدولة أنه مازندراني من أجلاف الشيعة .. وهو مارق من الدين كما مرق السهم من الرمية»[٥].

---

(١) ينظر: خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص: ٣٤-٣٦. الأعمال الكاملة، للإمام الشيخ محمد عبده، ٢/ ٣٣٩.

(٢) خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص: ١٠٩.

(٣) نفسه، ص: ٦٥.

(٤) نفسه، ص: ١١٥.

(٥) تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، جامعه: السيد محمد رشيد رضا، ١/ ٩٠.

ويعلق أحمد أمين على ما قاله محمد عبده، -أن الشيخ لو عمل بلين مع الهدى الصيادي وخدمه-بقوله: «وهكذا يريد الحق غاية، ويريد الحق وسيلة، والدنيا علمتنا أن سياسة معاوية هي التي نجحت، وأن سياسة الدنيا تقوم على المصالحة وأخذ شيء بترك شيء، فمن أراد الحق كاملا وإلا فلا، فلينشد ذلك في المثل الأعلى للخلق، لا في السياسة، أو فلينتظر حتى تخضع السياسة للخلق»[1].

واتهم الأفغاني بالإلحاد ورماه بذلك «سليم بك عنحوري» في كتابه «سحر هاروت»، ثم برأه منه بعد مناقشته مع محمد عبده، فقال: «إننا سارعنا لإذاعة هذا، شأن المؤرخ العادل، وقياما بحق الأدب، وضنا بفضل هذا الرجل الخير من أن تناله ألسنة من لا يعرفونه خطأ وافتراء، والله يتولى الصادقين»[2].

وعرض عليه السلطان عبد الحميد منصب مشيخة الإسلام، فأبى إلا أن يعمل عملاً أساسيًّا يتغير به النظام الحاضر، وقال: «إن وظيفة العالم ليست بمنصب ذي راتب، بل بصحيح الإرشاد والتعليم، ورتبته ما يحسن من العلوم مع حسن العمل بالعلم»[3].

يقول الصعيدي: «وقد يظن أنه -محمد عبده- وأستاذه جمال الدين الأفغاني من مدرسة ابن تيمية، والحق أن جمال الدين الأفغاني أنشأ مدرسة

(١) زعماء الإصلاح في العصر الحديث، أحمد أمين، ص: ١٠٩.

(٢) نفسه، ص: ١١١.

(٣) نفسه، ص: ١١٧.

حديثة تنحو في التجديد الإسلامي مذهبا يؤمن بفائدة الفلسفة الحديثة وعلومها، ويحاول أن يقيم النهضة على أساسها، كما قامت عليه نهضة أوربا، وهذه المدرسة أقرب إلى ابن رشد من ابن تيمية، لأن ابن رشد كان يؤمن بالفلسفة وعلومها في عصره، ويرى أنه لا خلاف بين الإسلام والفلسفة، أما ابن تيمية فقد كان يخالف ابن رشد في هذا ويرى تكفير الفلاسفة كما يرى مخالفوه من الأشعرية، وبهذا انتصر رأي ابن رشد عندنا، ولكنه جاء متأخرا»[١].

«كان جمال الدين -بلا شك- معجبا بحركة الإصلاح البروتيستانتي التي مثلت بالدرجة الأولى ثورة على السلطة البابوية والاكليركية، ولم يكن حاله في هذا إلا شبيها بحال المفكرين المسلمين في مصر والشام في القرن التاسع عشر الذين أبدوا بإزاء البروتستنتية حماسة لم يبدوها بإزاء الكاثوليكية ..»[٢].

ويذكر أحمد أمين أنه لما ذهب إلى الأستانة سنة (١٩٢٨م) بعد وفاة الأفغاني بإحدى وثلاثين سنة، زار قبر الأفغاني، وقيل له أن القبر خفيت معالمه وكاد ينسى، ولم يفكر فيه أحد من أهل الشرق الذين أفنى فيهم الرجل حياته، لو لا أن مستشرقاً أمريكيًّا «المستر شارلس كرين» حضر إلى الأستانة سنة (١٩٢٦م)، وبحث عن القبر حتى وجده، وبنى عليه تركيبة جميلة من الرخام، وسورًا من حديد[٣]، ويقول في تعليقه على الحدث: «وقد

(١) المجددون في الإسلام، الصعيدي، ص: ٣٩٧.
(٢) أسس التقدم عند مفكري الإسلام، فهمي جدعان، ص: ٢٠٢.
(٣) ينظر: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، أحمد أمين، ص: ١١٥.

بلغني أخيرا أن الفاضل الشهير المستر كراين قد عمر الضريح ودفع أكلاف القبر البالغة على ما يقال عشرة آلاف ليرة (تركي) هكذا تكون الهمم وعلى نسبتها يكون الألم لفقدها منا نحن أهل الشرق، إذ لسنا للأحياء من علمائنا وحكمائنا، ولا للأموات منهم»[1].

* * *

(١) خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص: ٦٤.



المطلب الثاني
منهجه الفكري

بنى الأفغاني فكره على الوحي، والاستفادة من العلوم العقلية والفلسفية، ومن المدنية الحديثة، والمنتج الإنساني الإيجابي عموما. كان اعتماده على القرآن الكريم والتأسيس عليه أمرا مركزيا. يقول: «أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن، ووجهة وحدتهم الدين». ومن تطبيقات ذلك يرى أن القرآن يذكر أصول الحكومة الشورية، وأنه اشتمل على إشارات تحث المسلمين على طلب العلم، والعمل على التقدم في الصناعات، وأن بعض الحقائق العلمية أشار إليها القرآن ككروية الأرض .. وليس بالضرورة أن يشير القرآن لكل ما توصل إليه العلم الحديث، بل يكفي أنه لا تعارض بين كليات القرآن والعلم الحديث، ولذلك برع العرب في العلوم والفنون، وتقدموا فيها على غيرهم، واستفاد منهم علماء الغرب، وبعضهم يعترف بذلك(١).

نهى عن الجمود على أقوال العلماء السابقين، لأنهم هم أنفسهم لم يقفوا عند حد من تقدمهم، وأنكر على من قال في مجلسه أن باب الاجتهاد مسدود، بأن هذا لم يقل به أحد من العلماء، ولم يأتي عنهم المنع من الاجتهاد في فهم الدين، والاهتداء بنصوص الوحي، واستعمال القياس بما لا يتعارض مع جوهر النصوص، فمن توفرت فيه الشروط: اللسان العربي، عالما بمواضع الإجماع، عالما بالقياس، والحديث الصحيح، جاز له النظر في القرآن والاستنباط

(١) خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص: ١٣٩-١٤٣.

من النصوص، فإن الفقهاء الأربعة قاموا بواجبهم أحسن قيام، ولا أحد يقول أنهم أحاطوا بكل علوم القرآن وأثبتوها في مؤلفاتهم، فإن اجتهاداتهم بالنسبة إلى ما في نصوص الوحي «إلا كقطرة من بحر أو ثانية من دهر، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء من عباده، وعلمهم ما لم يكونوا يعلمون»[1].

جاء في خاطراته بيان منهجه الفكري: «عرف جمال الدين باستنكافه ونفوره من التقليد من غير تمحيص، فكان يأخذ بالأحسن من الأقوال، ويرد الضعيف منها ويجتهد للاستنباط للأولى ويتناول الأقرب للصواب وما يقبله العقل»[2].

كما يحث على التمسك باللغة العربية وآدابها، فإن اللسان من أهم ما تفخر به أمة من الأمم، «فيكفي أنه من أكبر الجوامع التي تجمع الشتات وتنزل بالأمة منزلة أكبر المفاخر»، ويستدل على ذلك بالتاريخ، فإن أمما اغتصب ملكها، لكنها بقيت متمسكة بلسانها، فردت ملكها، والسبب في ذلك هو اللسان، «ولو فقدوا لسانهم، لفقدوا تاريخهم، ونسوا مجدهم، وظلوا في الاستعباد ما شاء الله»[3].

ويقوم تجديده الديني على مبادئ منها: - الدعوة إلى الرجوع إلى حكمة الدين، لأن ابتعاد المسلمين عنها هو سبب تدهور الحضارة الإسلامية.. - تحرير

(١) ينظر: خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص: ١٥٠-١٥١.

(٢) نفسه، ص: ١٥٠.

(٣) نفسه، ص: ٩٣.

الفكر الديني من التقليد والدعوة إلى فتح باب الاجتهاد .. - التوفيق بين العلم والإيمان ..- الاعتماد على القرآن في المقام الأول والسنة الصحيحة والإجماع ..- رفض تقليد الغرب دون تمحيص وإمعان .. - ضرورة اطلاع العلماء المسلمين على التيارات الفكرية الحديثة .. - الطريق إلى التمدن هو الإصلاح الديني .. - الدعوة إلى توحيد الفرق الإسلامية .. - الدفاع عن الإسلام والحضارة الإسلامية كرده على رينان ..[(١)].

فهو يعتمد القرآن والسنة المتواترة والإجماع، يذكر البهي الاختلاف الوارد في مسألة الإجماع، بين ما ورد في العروة الوثقى: «الإجماع حجة في كل العصور»، أما ما ذكره تلميذه المغربي: «الإجماع مقصور على إجماع الصحابة رضي الله عنهم»، لكن البهي رجح النص الوارد في العروة الوثقى، ويقول: «ولكن الذي يفهم من روح مقال العروة الوثقى أن جمال الدين قصد هذا العموم، لأنه في سبيل بيان قيمة التكتل والوحدة والاتفاق .. وهنا يبدو جمال الدين زعيما شعبيا أكثر منه مفكرا مجتهدا»[(٢)].

يقول أن حياة الشرق بالعلم، فهو سبيل التخلص من الهيمنة الغربية، وطريق النهوض، وتحقيق التمدن الحقيقي: «لا يفوتنكم أن نهوض الأمة المحجور عليها لفك حجرها بإثبات كفاءتها وترقية مجموعها بالعلم

---

(١) ينظر: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (١٧٩٨م-١٩١٤م)، الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية، علي المحافظة، الأهلية، بيروت، (١٩٨٧م)، ص: ٧٣-٧٩.

(٢) ينظر: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، محمد البهي، ص: ٨٤

الصحيح والأخذ بأسباب المهيئات لحكم ذاتها ..»[1]، «فحياة الشرقيين بالعلم الصحيح موت لحكم الغرب فيهم وفك الحجر عنهم والعكس بالعكس صحيح»[2]، التمدن لا يكون إلا بالعلم، الذي ينهى الإنسان عن الفساد وسفك الدماء، والأمم التي يقال عنها أنها متمدنة ليست كذلك على الحقيقة[3].

كان رحمه الله تعالى يؤكد على أن معاني العقيدة دقيقة تتطلب صفاء الذهن والروح لإدراكها، يقول في سياق حديثه عن النبوات: «في النبوات كلام نوراني يتعالى عن فنون الجدل، فاطلبه من الصدور، لا من السطور»[4]، ولا يعتد في العقائد والاستدلال عليها إلا بالبرهان، ويرفض الكلام الإقناعي أي الخطابي[5]، ويقول بالتأويل لاحتمال النصوص[6].

* * *

(١) خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص: ١٢٣.

(٢) نفسه، ص: ١٢٤.

(٣) نفسه، ص: ١٢٩-١٣٣.

(٤) التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، الآثار الكاملة (٧)، إعداد وتقديم: سيد هادي خسرو شاهي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط/ ١، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م)، ص: ٤٢٩.

(٥) ينظر تصريحه بذلك في: التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ٣٨٠. نفسه، ص: ٤٦٢.

(٦) ينظر تصريحه بذلك في: نفسه، ص: ٣٤٨.

المطلب الثالث
تشخيص داء الأمة

قام الأفغاني رحمه الله بتشخيص الداء قبل مقترح الدواء. تحدث عن أدواء الأمة، وما أصابها من تراجعات بعدما كانت الأمة التي أخرجت للناس، أمة الشهادة على العالم، الأمة القدوة. يتساءل في طريقه للبحث عن علاج أمراض الأمة: «هل يمكن تعيين الدواء إلا بعد الوقوف على أصل الداء وأسبابه الأولى والعوارض التي طرأت عليه؟ إن كان المرض في أمة فكيف يمكن الوصول إلى علله وأسبابه إلا بعد معرفة عمرها وما اعتراها فيه من تنقل الأحوال وتنوع الأطوار؟..»[1].

ويتساءل رحمه الله: «كيف يمكن جمع الكلمة بعد افتراقها وهي لم تفترق إلا لأن كلا عكف على شأنه..؟ أستغفر الله لو كان له شأن يعكف عليه لما انفصل عن أخيه وهو أشد أعضائه اتصالا به، ولكن صرف لشؤون غيره وهو يظنها من شؤون نفسه»[2].

وينادي قائلا: «هل من صيحة تقرع قلوب الآحاد المتفرقة من أمة عظيمة تتباعد أنحاؤها وتتناءى أطرافها وتتباين عاداتها وطبائعها، هل من نبأة تجمع أهواءها المتفرقة وتوحد آراءها المختلفة بعدما تراكم جهل وران غين وخيل للعقول أن كل قريب بعيد وكل سهل وعر، وأيم الله إنه لشيء عسير يعيي في علاجه النطاسي ويحار فيه الحكيم البصير»[3].

(١) العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ١٠٩.
(٢) نفسه، ص: ١٠٧.
(٣) نفسه، ص: ١٠٨.

فهو يرى أن المسلمين بعد ما كانوا أساتذة العالم، ظهر فيهم ما أدى إلى ضعفهم وتراجعهم، ظهر فيهم قوم بلباس الدين، فغيروا وبدلوا، فانتشرت فيهم عقيدة الجبر، وظهرت فيهم حركة الزندقة ما بين القرن الثالث والرابع الهجريين، وما أحدثه فيهم السفسطائيون الذين أنكروا مظاهر الوجود، وعدوها خيالات تبدوا للنظر ولا تثبتها الحقائق، وما وضعه الكذبة من الأحاديث ونسبوها إلى صاحب الشرع ﷺ، وما تضمنته هذه الأحاديث يوجب ضعفا في الهمم، وفتورا في العزائم، حتى ما قام به العلماء من جهود علمية في المواجهة، لم يرفع تأثير هذه المعضلات عن العامة، فهذا «هو العلة في وقوعهم، بل الموجب لتقهقرهم، وهو الذي نعاني من عنائه اليوم ما نسأل الله السلامة منه»، لكنه يعقد الأمل على نهوض الأمة من جديد لأخذ ما سلب منها، «ما دام القرآن يتلى بين المسلمين، وهو كتابهم المنزل، وإمامهم الحق، وهو القائم عليهم»، فإن الدين الحق الخالص من البدع والشوائب التي أدخلت عليه عبر الزمن، كفيل بقيام الأمم واتحادها وائتلاف شملها، وتؤدي بها إلى «أقصى غاية في المدنية»، فهو يدعو الأفراد ومجموع الأمة وعلمائها إلى تحكيم القرآن الكريم، يحث العلماء على القيام بواجبهم في «تبيين معاني القرآن الشريف وإحيائها في نفوس المؤمنين»[1].

فإن هذا الاهتمام بالقرآن، ودعوته إلى الدين، وتخليصه مما علق به من فهم للنصوص، ولبعض العقائد الدينية على غير وجهها، ومواجهة العقائد الدخيلة، ودعوته العلماء للقيام بواجبهم في ذلك، يختزل رؤيته المقترحة في

(١) ينظر: نفسه، ص: ١٢١.

أن قيام الأمة ورجوعها إلى ما كانت عليه، لا يكون إلا بالانطلاق من ذاتها وهويتها.

فقد كان المسلمون في نشوة العز والغلبة والقوة حتى فاجأتهم «صدمتان قويتان: صدمة من طريق الشرق وهي: غارة التتار من جنكيزخان وأحفاده، وصدمة من جهة الغرب وهي: زحف الأمم الأوروبية بأسرها على ديارهم، وإن الصدمة في حال النشوة تذهب بالرأي، وتوجب الدهشة والسبات بحكم الطبيعة، وبعد ذلك تداولتهم حكومات متنوعة، ووسد الأمر فيهم إلى غير أهله، وولي على أمورهم من لا يحسن سياستها، فكان حكامهم وأمراؤهم من جراثيم الفساد في أخلاقهم وطباعهم، وكانوا مجلبة لشقائهم وبلائهم، فتمكن الضعف من نفوسهم»[1].

يقول في العروة الوثقى: «بدأ هذا الانحلال والضعف في روابط الملة الإسلامية عند انفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة وقتما قنع الخلفاء العباسيون باسم الخلافة دون أن يحوزوا شرف العلم والتفقه في الدين والاجتهاد في أصوله وفروعه كما كان الراشدون رضي الله عنهم. كثرت بذلك المذاهب وتشعب الخلاف من بداية القرن الثالث من الهجرة إلى حد لم يسبق له مثيل في دين من الأديان، ثم انثلمت وحدة الخلافة فانقسمت إلى أقسام: خلافة عباسية في بغداد، وفاطمية في مصر والمغرب، وأموية في أطراف الأندلس، تفرقت بهذا كلمة الأمة وانشقت عصاها، وانحطت رتبة

(١) العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ١٤٧.

الخلافة إلى وظيفة الملك، فسقطت هيبتها من النفوس، وخرج طلاب الملك والسلطان، يدأبون إليه من وسائل القوة والشوكة ولا يرعون جانب الخلافة. وزاد الاختلاف شدة وتقطعت الوشائج بينهم بظهور جنكيز خان وأولاده وتيمورلنك وأحفاده وإيقاعهم بالمسلمين قتلا وإذلالا حتى أذهلوهم عن أنفسهم فتفرق الشمل بالكلية وانفصمت عرى الالتئام بين الملوك والعلماء جميعا، وانفرد كل بشأنه أو انصرف إلى ما يليه، فتبدد الجمع إلى آحاد، وافترق الناس فرقا كل فرقة تتبع داعيا إما إلى ملك أو مذهب، فضعفت آثار العقائد التي كانت تدعوا إلى الوحدة ... وكان من الواجب على العلماء قياما بحق الوراثة التي شرفوا بها على لسان الشارع أن ينهضوا لإحياء الرابطة الدينية ويتداركوا الاختلاف الذي وقع في الملك بتمكين الاتفاق الذي يدعو إليه الدين ... ويرتبط العلماء والخطباء والأئمة والوعاظ في جميع أنحاء الأرض بعضهم ببعض ويجعلون لهم مراكز في أقطار مختلفة يرجعون إليها في شؤون وحدتهم ويأخذون بأيدي العامة إلى حيث يرشدهم التنزيل وصحيح الأثر، ويجمعوا أطراف الوشائج إلى معقد واحد يكون مركزه في الأقطار المقدسة وأشرفها معقد بيت الله الحرام حتى يتمكنوا بذلك من شد أزر الدين وحفظه من قوارع العدوان والقيام بحاجات الأمة إذا عرض الخلل وتطرق الأجانب للتداخل فيها ..»[1].

ما دعت إليه العروة الوثقى هنا، حصل في الأزمنة المتأخرة، حيث أن العلماء انتظموا في مؤسسات، ومراكز، ومنتديات، منها ما هو تابع للدولة،

(١) العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ١٢٥-١٢٦.

ومنها ما هو تابع لمدرسة فكرية، أو لأفراد ودعاة .. لكن الإشكال هو أننا انتقلنا من التسيب والتفرق، إلى الانضباط الموجه، وقد بين هذا المعنى القرضاوي في كتابه: «الفتوى بين الانضباط والتسيب».

يرى في سياق تشخيص أعطاب الأمة، أن أصول الانحراف والخلل والوهن في الأمة أربعة كبرى، تتحدد عنده فيما يلي:

١ – الابتعاد عن الدين ..

٢ – انفصام عرى الوحدة الفكرية في الأمة ..

٣– فساد نظام الخلافة والحكم، بانفصال السلطتين العلمية عن السياسية ..

٤ – النفوذ الخارجي الأجنبي ..[١].

وهو يناقش المقترحات المطروحة لعلاج أمراض الأمة، يقول «ظن قوم في هذه الأزمان أن أمراض الأمم تعالج بنشر الجرائد وأنها تكفل إنهاض الأمم وتنبيه الأفكار وتقويم الأخلاق. كيف يصدق هذا الظن؟..» فإنها «بعيدة الفائدة ضعيفة الأثر لو صحت الضمائر فيها»، «ويظن قوم آخرون .. يتم شفاؤها من هذه الأمراض القاتلة بإنشاء المدارس العمومية دفعة واحدة في كل بقعة من بقاعها وتكون على الطرز الجديد المعروف بأوروبا حتى تعم المعارف جميع الأفراد في زمن قريب، ومتى عمت المعارف

---

(١) الأفغاني ومنهجه في التعامل مع الأخر، سعيد شبار، (جمال الدين الأفغاني عطاؤه الفكري ومنهجه الإصلاحي)، ص: ١٩٢.

كملت الأخلاق واتحدت الكلمة واجتمعت القوة، وما أبعد ما يظنون..»، فإن تلك العلوم المعممة لم تفدهم، «لكونهم ليسوا أربابها وإنما هم لها نقلة وحملة»، فما أصابهم من تشويه سببه أن «تلك العلوم وضعت فيهم على غير أساسها وفاجأتهم قبل أوانها»[1].

* * *

(١) العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ١١٢-١١٠.

المطلب الرابع
إيقاظ الأمة للبعث والنهوض ومقاومة الاستخراب

فقد كان همه إيقاظ الأمة من سباتها، يقول: «بلغ الإجحاف بالشرقيين غايته، ووصل العدوان فيهم نهايته، وأدرك المتغلب منهم نكايته»[1]، يقول في تحريضه أهل مصر على الثورة، والانتفاضة ضد الاستعمار البريطاني..[2]، «إن الفجيعة بمصر حركت أشجانا كانت كامنة، وجددت أحزانا لم تكن في الحسبان، وسرى الألم في أرواح المسلمين سريان الاعتقاد في مداركهم، وهم من تذكار الماضي ومراقبة الحاضر يتنفسون الصعداء، ولا نأمل أن يصير التنفس زفيرا، بل نفيرا عاما، بل يكون صاخة تمزق مسامع من أصمه الطمع»[3].

وكانت جريدة «العروة الوثقى» من الوسائل الرئيسية لإيقاظ الأمة، ومحاولة البعث من جديد، ومقاومة الاستخراب الغربي، ونقد ثقافته، ورد شبهه التي كان الغربيون يرمون بها الإسلام والمسلمين، فقد جاء فيها أنه قد تواردت خواطر مجموعة من العقلاء في عدة أقطار على هذه المهمة الجليلة، «وطفقوا يتحسسون أسباب النجاح من كل وجه، ويوحدون كلمة الحق في كل صقع، لا ينون في السعي ولا يقصرون في الجهد، ولو أفضى بهم ذلك إلى أقصى ما يشفق منه حي على حياته»، واختاروا مكة المكرمة للتواصل الفكري، والتداول في واقع الإسلام والمسلمين ..، لما لمكة من دور كبير في

(١) ينظر: العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ٩٧.
(٢) ينظر: نفسه، ص: ٨٩. وينظر كذلك: ص: ٢٢٩. ص: ٢٣٩.
(٣) نفسه، ، ص: ٩٨-٩٩.

اجتماع الناس من كل العالم الإسلامي بسبب موسم الحج، «ولما كان نيل الغاية على وجه أبعد من الخطر، وأقرب إلى الظفر، يستدعي أن يكون للداعي في كل قلب سليم نفثة حق ودعوة صدق. طلبوا عدة طرق لنشر أفكارهم بين من خفي عنه شأنهم من إخوانهم، واختاروا أن يكون لهم في هذه الأيام جريدة بأشرف لسان عندهم وهو اللسان العربي، وأن تكون في مدينة حرة كمدينة باريس، ليتمكنوا بواسطتها من بث آرائهم، وتوصيل أصواتهم إلى الأقطار القاصية، تنبيها للغافل، وتذكيرا للذاهل، فرغبوا إلى السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني أن ينشئ تلك الجريدة، بحيث تتبع مشربهم، وتذهب مذهبهم فلبى رغبتهم، بل نادى حقا واجبا عليه لدينه ووطنه، وكلف الشيخ محمد عبده أن يكون رئيس تحريرها، فكان ما حمل الأول على الإجابة، حمل الثاني على الامتثال، وعلى الله الاتكال في جميع الأحوال»[(١)].

ويهون قوة المستعمر في أعين الشرقيين، ويبين لهم أن ما يرونه من قوة للانجليز ما هي إلا وهم سيطر على عقول الشرقيين، ودعوتهم إلى التبين والتأمل والوقوف على الحقائق كما هي بعيدا عن التوهمات، «فلو زال هذا الوهم، وتحركت السودان ومعها مدن مصر، لارتبك الانجليز وخارت عزائمهم، والتجأوا لترك البلاد لأهلها. ألا قاتل الله الوهم»[(٢)].

ويدعو الدولة العثمانية إلى القيام بواجبها، باعتبارها صاحبة الحق الأول في الشرق وبلدانه التي في يد الاستخراب: «وأملنا في الدولة العثمانية

(١) العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ١٠٠.
(٢) نفسه، ص: ٢٢١.

أن تقوم على قدم ثبت عليها الأسلاف الأولون، تقدم بعزيمة ثابتة على المطالبة بحقوقها في مصر وإعادتها إلى حالتها الأولى قبل التدخل الانجليزي، ثم تلقي بزمام الحكومة فيها إلى ذوي عزم من المصريين صيانة لحوزة الإسلام»[1]، ويدعوها إلى الدود عن مصر بكل وسيلة ممكنة، وأن هذا فرض في حقها، لأن استيلاء الانجليز على قطر يمهد لضياع الأقطار الأخرى، ويؤدي إلى ضياع هيبة الدولة العثمانية في النفوس، كما أنه عليها أن تسلك طريق رفع الشقاق وتجديد الوفاق بين الأفغان والإيرانيين والبلوجيين، وتجتمع القوى مع العثمانيين، «فلتأت الدولة العثمانية على ما في الوسع، ومن يعتصم بالله فقد هدي إلى صراط مستقيم»[2].

يقول للهنديين لما جاءه مبعوث من الحكومة الهندية يطلب منه الخروج من الهند، بعدما كان اتفق معهم على المكث شهرين: «يا أهل الهند، وعزة الحق وسر العدل، لو كنتم وأنتم تعدون بمئات من الملايين ذبابا مع حامتكم البريطانيين ومن استخدمتهم من أبنائكم فحملتهم سلاحها لقتل استقلالكم واستنفاد ثروتكم -وهم بمجموعهم لا يتجاوزون عشرات الألوف- لو كنتم مئات الملايين كما قلت ذبابا لكان طنينكم يصم آذان بريطانيا العظمى، ويجعل في آذان كبيرهم المستر غلادستون وقرا. ولو كنتم أنتم مئات الملايين

(١) العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ٣٩٢. ويعلق خسرو شاهي بقوله: «هذا هو المأخذ الوحيد على الأفغاني فهو لا يزال يصر في صراعه الصحفي على طرد الانجليز والأجانب واستبدالهما برمز الدولة العثمانية، لأنها على حد قوله صاحبة الحق الشرعي مع المصريين في إدارة البلاد». نفسه.

(٢) ينظر: نفسه، ص: ٣٩٤-٣٩٥.

من الهنود وقد مسخكم الله. فجعل كلا منكم سلحفة (سلحفاة) وخضتم البحر وأحطتم بجزيرة بريطانيا العظمى، لجررتموها إلى القعر وعدتم إلى هندكم أحرارا»[1].

«فإن الشرق بعد أن أخنى عليه الدهر بكلكله، ومرت عليه زلازل العسف والجور وأشكال الاستعباد، حتى تأصل في نفوس أبنائه بذور الذل والاستكانة لكل قوي اكتسح بلاده، إن هذا الشرق، وهذا الشرقي، لا يلبث طويلا حتى يهب يوما من رقاده ويمزق ما تقنع وتسربل به هو وأبناؤه من لباس الخوف والذل فيأخذ في إعداد عدة الأمم الطالبة لاستقلالها، المستنكرة لاستعبادها»[2].

«وفي ظروف مثل هذه (إحاطة الاستعمار بالأمة من كل جهة)، ووسط العوامل والملابسات التي نشأ فيها جمال الدين، تصبح البداية الطبيعية لأية حركة للبعث والنهوض، هي المحاولات الجادة والبطولية لزرع الثقة في النفس، وإحياء عوامل المقاومة وملكات النضال، وهو ما فعله جمال الدين ومارسه في مختلف الأقطار وعلى كل الجبهات»[3]، «فالرجل لم يكن إصلاحيا وإنما كان ثوريا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة في الأدب السياسي الحديث»[4].

ومن القضايا التي شغلت اهتمامه، ومن الموضوعات التي تناولها الأفغاني

(١) خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص: ٣٣.
(٢) نفسه، ص: ٧٩.
(٣) جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، محمد عمارة، ص: ١٠٢.
(٤) نفسه، ص: ١٠٦.

بالدراسة والتحليل: مقاومة الاستعمار الأوروبي وخاصة البريطاني، وكان خبيرا بمكايد الاستعمار، ويتجلى ذلك في تأييده لمقاومة المهدي للانجليز[1]، فقد أرادت بريطانيا أن ترسل الأفغاني ليحارب المهدي بصفته سلطانا على السودان، لكنه رفض أن يقع في الفخ البريطاني، وسخر من الانجليز، واعتبر ذلك سفها، وقال لهم هل تملكون السودان لتوليتي سلطانا عليها، وأن صاحب الحق هو جلالة السلطان الخليفة العثماني، وبهت اللورد، حيث كان ينتظر قبول الأفغاني على عجل، لأنها غنيمة لو كان غير الأفغاني لقبلها بالإيماء قبل التصريح، وكان يدعو الدولة العثمانية ألا تشارك الانجليز في محاربة المهدي[2].

كان هم الأفغاني تخلص الشرق من الهيمنة الغربية والأوروبية، التي كان غرضها إفشال كل محاولة للإصلاح والنهضة، لذلك ينبغي على العالم الإسلامي الاتحاد وإقامة جامعة إسلامية، لدفع هذا العدوان، يقول الأفغاني بعد تقليب نظره في أحوال الشرق: «فوجدت أقتل أدوائه داء انقسام أهله وتشتت آرائهم، واختلافهم على الاتحاد، واتحادهم على الاختلاف، فعملت على توحيد كلمتهم، وتنبيههم للخطر الغربي المحدق بهم»[3].

* * *

(١) ينظر: العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ٢٢٧.و ٢٣٥.

(٢) ينظر: نفسه، ص: ٧٢. خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص: ٤٩-٥٠.

(٣) نقلا عن: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، أحمد أمين، ص: ١٠٦.



المطلب الخامس
إسلامية النهضة ومقاومة الاستلاب الحضاري

الأفغاني في دعوته الإصلاحية يقوم على منهج يجعل الأمة منطلقة من ذاتها، معتمدة على نفسها، فهو يدعو للرجوع إلى الإسلام وقواعده والتمسك بالقرآن الكريم، «أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن ووجهة وحدتهم الدين»، «إن القرآن حي لا يموت ومن أصابه نصيب من جهده فهو محمود..»[١].

الدين حسب رؤيته يعتبر العامل القوي والأساس في جمع الكلمة وتوحيد الوجهة للمسلمين، على خلاف العصبيات المفرقة للكلمة، لذلك فإن السبب الرئيسي لتدهور أحوال المسلمين هو ابتعادهم عن هذا الجامع الموحد. ويقول في تأكيده على التمسك برابط الدين، وترك كل الروابط الأخرى: «كل رابطة سوى رابطة الشريعة الحقة، فهي ممقوتة على لسان الشارع والمعتمد عليها مذموم والمتعصب لها ملوم»[٢].

«إن الدين هو قوام الأمم وبه فلاحها وفيه سعادتها وعليه مدارها. وفي عقائده عماد لبناء هيئتها الاجتماعية. وأساس محكم لمدنيتها، فهو السبب المفرد لسعادة الإنسان»[٣]، «وازع المسلمين في الحقيقة شريعتهم المقدسة الإلهية، التي لا تميز بين جنس وجنس واجتماع آراء الأمة، وليس للوازع

(١) جمال الدين الأفغاني عطاؤه الفكري ومنهجه الإصلاحي، ص: ٢٠٦

(٢) العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ١٠٤.

(٣) نفسه، ص: ٣٧، ذكر محمد عمارة نص طويل في مسألة إسلامية النهضة ورفض الاستلاب.

أدنى امتياز عنهم، إلا بكونه أحرصهم على حفظ الشريعة والدفاع عنها»[١].

كان يقول رحمه الله أن على المسلمين: «أن يكون سلطان جميعهم القرآن ووجهة وحدتهم الدين»، «فلا بد إذن من بعث القرآن وبعث تعاليمه الصحيحة بين الجمهور وشرحها على وجهها الثابت، من حيث يأخذ بهم إلى ما فيه سعادتهم دنيا وآخرة ..». «اعتصموا بحبال الرابطة الدينية التي هي أحكم رابطة اجتمع فيها العربي بالتركي، والفارسي بالهندي، والمصري بالمغربي»[٢]. «لا جنسية للمسلمين إلا في دينهم»[٣].

يقول عمارة في تقديمه «للعروة الوثقى»، فقد «كان واعيا بأن المشروع الإسلامي للنهضة، لن يرى النور، ولن يكون له حظ من التطبيق والسيادة والنجاح إلا بالانتصار على العقبات الكبرى، التي تحول دون إقامة قواعد هذا المشروع..، وفي مقدمة هذه العقبات الكبرى: ١- الاستعمار (الاستخراب) الغربي .. وفي المقدمة منه يومئذ الاستعمار الانجليزي .. ٢- والاستبداد الشرقي .. الذي يشل طاقات الأمة، فيحول بينها وبين التصدي للاستعمار، وتمهيد الطريق للنهضة الإسلامية»[٤].

---

(١) العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ١٠٤.

(٢) نفسه، ص: ١٣٩.

(٣) نفسه، ص: ١٥٩.

(٤) نفسه، ص: ٤٥. وعرض عمارة لأقوال الشيخ في: «التخلص من الاستعمار (الاستخراب) الخارجي»، و«الاستبداد الداخلي». وقال أن النصوص التي اقتبسها عن الأفغاني في تقديمه للعروة الوثقى، مصدرها: «الأعمال الكاملة للأفغاني»، وكتاب: «جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام»، وكتاب: «جمال الدين الأفغاني بين حقائق التاريخ وأكاذيب لويس عوض»، والعديد من الدراسات والمؤتمرات الفكرية عن الشيخ. نفسه، ص: ٥٠.(الإحالة).

فقد كان خبيرا بلغة الآخر وفكره، زيادة على أنه انتقل بين دول أجنبية وإسلامية كثيرة، يقول محسن عبد الحميد عن موقفه من الآخر: «وقف من هذه الحضارة وقفة إسلامية صحيحة دون تعصب وانغلاق ودون رفض تام لها أو قبول تام لمبادئها»[1].

ويقول وهو يدعو القارئ إلى النظر في نشأة الأمة، وما وقع في تاريخها، لتبين أسباب نهوضها الأول، ومكامن الخلل الذي وقع عليها: «فقد يكون ما جمع كلمتها، وأنهض همم آحادها، ولحم ما بين أفرادها، وصعد بها إلى مكانة تشرف منها على رؤوس الأمم وتسوسهم، وهي في مقامها بدقيق حكمتها، إنما هو دين قويم الأصل محكم القواعد، شامل لأنواع الحكم، باعث على الألفة، داع إلى المحبة، مزك للنفوس، مطهر للقلوب من أدران الخسائس، منور للعقول بإشراق الحق من مطالع قضاياه، كافل لكل ما يحتاج إليه الإنسان من مباني الاجتماعات البشرية، وحافظ وجودها وينادي بمعتقديه إلى جميع فروع المدنية .. فعلاجها الناجع إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته ..»[2].

«ومن طلب إصلاح أمة شأنها ما ذكرنا، بوسيلة سوى هذه، فقد ركب بها شططا وجعل النهاية بداية، وانعكست التربية وخالف فيها نظام الوجود، فينعكس عليه القصد، ولا يزيد الأمة إلا نحسا، ولا يكسبها

(١) جمال الدين الأفغاني المصلح المفترى عليه، محسن عبد الحميد، مؤسسة الرسالة، ط/ ٢، (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م)، ص: ٥٣.

(٢) العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ١١٤.

إلا تعسا»[1]. ويقول في رفضه للتبعية: «علمتنا التجارب، ونطقت مواضي الحوادث، بأن المقلدين من كل أمة المنتحلين أطوار غيرها، يكونون فيها منافذ وكوى لتطرق الأعداء إليها»[2]. قام الأفغاني بدور كبير «في تحصين الذات من الاختراق الثقافي والاستلاب والارتهان للآخر»[3].

رغم اتصاله المباشر بالغربيين وعلومهم ومنتجهم السياسي والاقتصادي والصناعي، «كان جمال الدين الأفغاني يضع أمام سامعيه مثلا منظورا من الحياة يريد أن يصل إليه المسلمون، ولكن عن طريق تمسكهم بإسلامهم، الذي أودع في كتاب الله .. وليس عن طريق ذاك الذي شوهته العقول المغرضة وحرفته الألسنة الملتوية»[4].

فإن الثابت الوحيد الذي لم يتغير عند الأفغاني هو الارتباط بالهوية الإسلامية، «يتحدث عن وحدة المسلمين مرة، وعن حكومات إسلامية مستقلة يرتبط بعضها ببعض في شبه اتحاد مرة أخرى، ومع ذلك فالشيء الذي لم يتغير عنده هو الدعوة إلى الأخذ بتعاليم الإسلام، سواء في قيام الحكومة الوحدة، أو في ارتباط الحكومات المختلفة»[5].

---

(١) العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ١١٥.

(٢) نفسه، ص: ١١٣.

(٣) الأفغاني ومنهجه في التعامل مع الأخر، سعيد شبار، (جمال الدين الأفغاني عطاؤه الفكري ومنهجه الإصلاحي)، ص: ٢٠٦.

(٤) ينظر: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، محمد البهي، ص: ٦٣.

(٥) ينظر: نفسه، ص: ٦٧.

كان مقصده هو العمل على تنبيه الشرقيين وإنهاضهم من ضعفهم ورأب الصدع بين دولهم لتتحقق لهم القوة كغيرهم، جاء في خاطراته: «أما آماله ومقاصده فيصح القول بأنها انحصرت في مطلب رئيسي وإليه وجه كليته، وصرف أفكاره وأخذ على نفسه السعي مدة حياته، ولا نغالي إذا قلنا أن كل ما أصابه من البلاء، إنما أصابه في سبيله، وهو إنهاض دولة إسلامية من ضعفها وتنبيهها للقيام على شؤونها حتى تلحق الأمة بالأمم الراقية والدولة بالدول القوية وحق العقول من قيود الأوهام، وتوحيد وجهة الشرقيين فيعود لهم مجدهم، وله حملات هائلة على سياسة بريطانيا العظمى في الأقطار الشرقية وفي هذا المطلب والمسعى من قصد وآمال قد انقطع جمال الدين عن المألوف في العالم، فلم يتخذ زوجة، ولا التمس كسبا. نعم إنه لم يتوفق إلى كل ما أراده ولكنه بث في نفوس الأصدقاء والمريدين روحا حية، وبذر بذورا طيبة، انتفع بها الشرق في عاجل ثمراتها، ولسوف ينتفع بالآجل من الغرس إن شاء الله»[1].

تركيزه على الرجوع إلى الوحي، والاعتماد عليه في تلمس سبل النهضة، ظاهر جلي في كتاباته، يقول رحمه الله: «كل مسلم مريض ودواؤه في القرآن، وما على طالب الحكمة إلا أن يتدبر معانيه ويعمل بأحكامه، فهل المسلمون اليوم عاملون بما جاءهم به محمد ﷺ، أو مقتدون به كما اقتدى به الأصحاب أو التابعون»[2].

---

(١) خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص: ٦٦.

(٢) نفسه، ص: ٨٠.

يقول إننا أمام خطط الغرب ومكايده، وغفلة الشرق عنها، نحتاج إلى تربية جيل جديد، فهو العلاج لهذه الأزمة: «نحتاج إلى عمل جديد، نربي به جيلا جديدا، بعلم صحيح وفهم جديد لحقيقة معنى السلطان الأول، على الأجساد والأرواح وهو الدين، وجمع ما تشتت من الكلمة من أهل الأديان، وتوطيد العزم على قبول الموت في سبيل حياة الوطن»[1].

وجاء في «تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده»: «كان يرى أن المسلمين ما صاروا أمة ذات مدنية ودول عزيزة إلا بحسن فهمهم لدينهم، وحسن عملهم به، وما ضعفوا واستكانوا بعد ذلك، إلا بسوء فهمهم لدينهم، وانحرافهم عن صراطه، وابتعادهم فيه وأنهم لا يرتقون ولا يعتزون إلا بحسن فهمهم له ونهوضهم به واستقامتهم عليه، وهذا الرأي معروف عنه»[2].

يرفض التعصب، ويذهب إلى أنه ليس من الوجدانيات الطبيعية، ويدعو إلى الاجتماع على العقيدة، وترك كل العصبيات، يقول: «ظن كثيرون من طلاب الحقيقة أن التعصب للجنس من الوجدانيات الطبيعية ..، لا نذهب إلى أنه طبيعي، ولكن قد يكون من الملكات العارضة على الأنفس، ترسمها على ألواحها الضرورات ..، وتبطل الضرورة بالاعتماد على حاكم تتصاغر لديه القوى، وتتضاءل لعظمته القدرة، وتخضع لسلطته النفوس بالطمع،

(١) خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص: ١٢٠.

(٢) تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، جامعه: السيد محمد رشيد رضا، دار الفضيلة، القاهرة، ط/ ٢، (١٤٢٧م/ ٢٠٠٦م) ١/ ٨٢.

وتكون بالنسبة إليه متساوية الأقدام، وهو مبدأ الكل، وقهار السماوات والأرض ..، فإذا أذعنت الأنفس بوجود الحاكم الأعلى، وأيقنت بمشاركة القيم على أحكامه لعامتهم في التطامن لما أمر به، اطمأنت في حفظ الحق ودفع الشر إلى صاحب هذه السلطة المقدسة واستغنت عن عصبية الجنس لعدم الحاجة إليها فمحي أثرها من النفوس والحكم لله العلي الكبير. هذا هو السر في إعراض المسلمين على اختلاف أقطارهم عن اعتبار الجنسيات، ورفضهم أي نوع من أنواع العصبيات ما عدا عصبتهم الإسلامية، فإن المتدين بالدين الإسلامي متى رسخ فيه اعتقاده، يلهو عن جنسه وشعبه ويلتفت عن الروابط الخاصة إلى العلاقة العامة وهي علاقة المعتقد»[1].

ولا ينكر إلا التعصب الخارج عن جادة العدل، سواء كان في رابطة الدين أو النسب: «وعن كل منهما صدرت في العالم آثار جليلة يفتخر بها الكون الإنساني، وليس يوجد عند العقل أدنى فرق بين مدافعة القريب عن قريبه، ومعاونته على حاجات معيشته، وبين ما يصدر من ذلك عن المتلاحمين بصلة المعتقد ورابطة المشرب. فتعصب المشتركين في الدين، المتوافقين في أصول العقائد بعضهم لبعض، إذا وقف عند الاعتدال ولم يدفع إلى جور في المعاملة، ولا انتهاك لحرمة المخالف لهم أو نقض لذمته، فهو فضيلة من أجل الفضائل الإنسانية، وأوفرها نفعا وأجزلها فائدة، بل هو أقدس رابطة وأعلاها»[2].

---

(١) العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ١٠٣.

(٢) نفسه، ص: ١٣٣-١٣٤.

لكنه وإن كان يرفع من قيمة العصبية الدينية، ويعلي من شأنها كرابطة قوية بين المسلمين، يتغلبون بها على المصاعب والآفات التي تواجههم، ويجعلونها وسيلة لتحقيق وحدتهم، إلا أنه يقرنها بالعدل، وخصوصا مع المخالفين في الدين داخل الوطن، فيوصي بمراعاة حقوقهم والعدل معهم: «وعليكم أن تتقوا الله وتلزموا أوامره في حفظ الذمم، ومعرفة الحقوق لأربابها، وحسن المعاملة وإحكام الألفة في المنافع الوطنية بينكم وبين أبناء أوطانكم وجيرانكم من أرباب الأديان المختلفة، فإن مصالحكم لا تقوم إلا بمصالحهم، كما لا تقوم مصالحهم إلا بمصالحكم، وعليكم ألا تجعلوا عصبية الدين وسيلة للعدوان، وذريعة لانتهاك الحقوق، فإن دينكم ينهاكم عن ذلك، ويوعدكم عليه بأشد العقاب»[1].

***

(١) نفسه، ص: ١١٣٩.

المطلب السادس

وحدة المسلمين (الجامعة الإسلامية)

يتحدث الأفغاني -كما جاء في خواطره- عن مشروعه السياسي للجامعة الإسلامية، يهدف إلى قيام دولة إسلامية اتحادية، تشمل كل الدول والشعوب الإسلامية، وذلك بإنشاء خديويات تستقل ذاتيا وترتبط بالدولة العثمانية، على أمل توسيع هذه العملية لتشمل باقي الشعوب الأخرى: كإيران وأفغانستان والهند ..، فغرضه إيقاظ الهمم، وتحذير المسلمين من الخطر الغربي، وأن يقوم كل سلطان في بلاده بترقية شؤون شعبه بالحكم الرشيد الشوري الدستوري، عوض الحكم المطلق المستبد، وأن يقوموا بالتحالف والاتحاد بينهم، والانضواء تحت الخلافة العظمى، «هذا مختصر مرتئاه، وكان لا يقنط من الوصول إليه، بدليل سعيه المتواصل وتحمله أنواع المكاره والمصائب والنوائب، في سبيل ذلك المطلب»[1].

ودعا إلى اتحاد المسلمين في كل الأقطار، بأن يكون القرآن إمامهم، ولا يعني أن يكونوا تحت حكم شخص واحد، «لا ألتمس بقولي هذا أن مالك الأمر في الجميع شخص واحد، فإن هذا ربما كان عسيرا، ولكني أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن، ووجهة وحدتهم الدين، وكل ذي ملك على ملكه يسعى بجهده لحفظ الآخر ما استطاع»[2]. ويتلخص منهجه

(١) خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص: ٧٧.

(٢) العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ١٦٢.

رحمه الله تعالى الذي اقترحه على المسلمين لجمع كلمتهم، في هذه الجملة: «أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن، ووجهة وحدتهم الدين». ويقول بأن هذا الأمر من أوليات العقيدة الإسلامية: «الاتفاق والتضافر على تعزيز الولاية الإسلامية، من أشد أركان الديانة المحمدية، والاعتقاد به من أوليات العقائد عند المسلمين»[1].

ومن وسائل الوحدة والاجتماع «اللسان العربي»، «لا جامعة لقوم لا لسان لهم». ومن مقومات اللسان الآداب، والوطن مشترك إنساني بين الفرق والمذاهب والطوائف .. على أساسه يتم تدبير الاختلاف بينهم، قاعدة صلبة، ودائرة كبرى، يجب الوقوف عندها، وعدم تجاوزها إلى دوائر الانتساب الأخرى، «وهذا كله يتوقف على تعليم وطني يكون بدايته الوطن ووسطه الوطن وغايته الوطن»[2].

ولم يكن هم الوحدة والجامعة الإسلامية هما نظريا فقط، بل قد سعى جهد الإمكان لتنزيله على الواقع، واستفرغ الوسع في سبيل ذلك، وقد كانت «العروة الوثقى» من وسائل تبليغ خطاب الوحدة للعالم الإسلامي، وصلة وصل بينه وبين عموم الشرقيين، «الوحدة الإسلامية كانت من أهم المسائل التي اهتمت بها «العروة الوثقى»، وقد دعت العلماء والشعوب إلى الوحدة وترك التعصبات الطائفية .. إن الوحدة الإسلامية عند الأفغاني

(١) العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ١٦٠.

(٢) خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص: ١٢٢.

لم تكن قضية سياسية مرحلية فحسب، بل اعتبرها جزءا من الأصول الأساسية التي يدعو إليها الإسلام، وهي أمر ضروري سياسيا ودينيا وحضاريا ..»[1].

ويقول البوطي عن هم الأفغاني في مقالاته التي كان يصدرها من باريس في «العروة الوثقى»: «فلقد كان جميعها يدور على محور من الدعوة الحارة إلى جمع كلمة المسلمين، ونبذ أسباب الفرقة التي قد تتسرب إليهم .. كان يرد بمنطق بليغ، وبحجة دامغة على من يمجدون التعصب للوطن، ويحطون من شأن العصبية الدينية (على حد تعبيره) فيرميهم بالغفلة، وبأنهم أبواق المستعمر الذي يحاول تهوين العصبية الدينية، ليقطع الرابطة التي تجمع بين شعوبها، ويدلل على كذب المستعمرين وتدليسهم بأنهم أكثر الناس عصبية للدين في كل ما تجري عليه سياستهم»[2].

ويدعو في سياق الكلام على انحطاط المسلمين، إلى ربط جسور التواصل بين علماء الأمة في كل الأقطار الإسلامية، لأنهم «القائمون على حفظ العقائد وهداية الناس إليها»، لا تواصل بينهم ولا وحدة لهم في هيأتهم الكلية، «وكل ينظر إلى نفسه ولا يتجاوزها كأنه كون برأسه». ونفس الأمر ينطبق على الملوك والسلاطين، فإن الجفوة الواقعة بين علماء الأمة واقعة بينهم كذلك[3].

---

(١) العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ٧٢-٧٣.

(٢) شخصيات استوقفتني، البوطي، ص: ١٩٠.

(٣) العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ١٢٥.

يقول في بيان دور العلماء في جمع الكلمة، ويقترح عليهم جعل مراكز في أقطار العالم الإسلامي، يجتمعون فيها، ويتداولون في شؤون وحدة الأمة، ويكون المركز الجامع في بيت الله الحرام البقعة المقدسة: «من الواجب على العلماء قياما بحق الوراثة التي شرفوا بها على لسان الشارع، أن ينهضوا إلى إحياء الرابطة الدينية، ويتداركوا الاختلاف الذي وقع في الملك، بتمكين الاتفاق الذي يدعو إليه الدين، ويجعلوا معاقد هذا الاتفاق في مساجدهم ومدارسهم، حتى يكون كل مسجد وكل مدرسة مهبطاً لروح حياة الوحدة، ويصير كل واحد منها حلقة في سلسلة واحدة، إذا اهتز أحد أطرافها اضطرب لهزته الطرف الآخر، ويرتبط العلماء والخطباء والأئمة والوعاظ في جميع أنحاء الأرض بعضهم ببعض، ويجعلون لهم مراكز في أقطار مختلفة يرجعون إليها في شؤون وحدتهم، ويأخذون بأيدي العامة إلى حيث يرشدهم التنزيل وصحيح الأثر، ويجمعون أطراف الوشائج إلى معقل واحد يكون مركزه في الأقطار المقدسة وأشرفها في معهد بيت الله الحرام حتى يتمكنوا بذلك من شد أزر الدين وحفظه من قوارع العدوان، والقيام بحاجات الأمة إذا عرض حادث الخلل، وتطرق الأجانب للتداخل فيها بما يحط من شأنها، ويكون ذلك أدعى لنشر العلوم وتنوير الأفهام وصيانة الدين من البدع»[1]. وفي هذا تأكيد على ضرورة بناء جسور التواصل بين علماء الأمة، وقيامهم بدورهم في ترك الاختلاف والصراع، والتوجه نحو الوحدة والائتلاف.

---

(١) العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ٣٢٢-٣٢٣.

فإن تركيزه على دور العلماء والأمراء في الإصلاح وجمع الكلمة، واضح جلي في كتاباته ومقالاته، يقول: «ولو قام العلماء الأتقياء وأدوا ما عليهم من النصيحة لله ولرسوله وللمؤمنين، وأحيوا روح القرآن، وذكروا المومنين بمعانيه الشريفة، واستلفتوهم إلى عهد الله الذي لا يخلف، لرأيت الحق يسمو، والباطل يسفل، ولرأيت نورا يبهر الأبصار، وأعمالا تحار فيها الأفكار»[1].

ويقول في بيان أمله في أن تكون المبادرة في شق طريق الوحدة والاجتماع من الأمراء والعلماء: «ولعل أمراء المسلمين قد وعظوا بسوء مغبة أعمال السالفين، وهموا بملافات أمرهم، قبل أن يقضى عليهم، بما رزئ به المفرطون من قبلهم، ورجاؤنا أن أول صيحة تبعث إلى الوحدة وتوقظ من الرقدة، تصدر عن أعلاهم مرتبة، وأقواهم شوكة، ولا نرتاب في أن العلماء العاملين ستكون لهم اليد الطولى في هذا العمل الشريف، والله يهدي من يشاء ولله الأمر من قبل ومن بعد»[2].

ويقول مخاطبا العلماء، مستفزا لهم، منهضا لهممهم: «إن كان للعامة عذر في الغفلة عما أوجب الله عليهم فأي عذر يكون للعلماء وهم حفظة الشرع والراسخون في علومه، لم لا يسعون في توحيد مفترق المسلمين؟ لم لا يبذلون الجهد في جمع شملهم؟ لم لا يفرغون الوسع لإصلاح ما فسد من ذات بينهم، لم لا يأتون على ما في الطاقة لتقوية آمال المسلمين، وتذكيرهم

(١) العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ٢١٦.
(٢) نفسه، ص: ١٦٢.

بوعود الله التي لا تخلف لمن صدق في طاعته واليقين به وتبشيرهم بهبوب روح الله على أرواحهم؟»[1].

يدعو رحمه الله تعالى ويحث على ترك الاختلاف والصراع الداخلي، والاتحاد وجمع الكلمة من أجل القيام بواجب رد الاعتداء ومقاومة الاستعمار، جاء في «العروة الوثقى» في العدد الأول: «إن مجاوزة الحد في تعميم الاعتداء تنسي الأمم ما بينها من الاختلاف في الجنسية والمشرب، فترى الاتحاد لدفع ما يعمها من الخطر ألزم من التحزب للجنس والمذهب، وفي هذه الحالة تكون دعوة الطبيعة البشرية إلى الاتفاق أشد من دعوتها إليه للاشتراك في طلب المنفعة ..، وإن العقلاء في كثير من أصقاعه (المشرق) يتفكرون في جعل القوى المتفرقة قوة واحدة يمكن لها القيام بحقوق الكل»[2].

فقد كان الأفغاني من أبرز الأصوات التي ارتفعت في وجه الفرقة والانشقاق الذي أصاب العالم الإسلامي في زمانه، فقد ألقى في الأستانة بذرة «الجامعة الإسلامية»، موجها نشاطه السياسي في كل الاتجاهات، وغير مقتصر على الإطار العثماني ..، لذلك تحلل الأفغاني من بيعة السلطان نظريا على الأقل، لما تبين له انعدام الرغبة لدى السلطان في السير في طريق الخلاص الجماعي[3].

(١) العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ١٧٥.
(٢) نفسه، ص: ٩٧.
(٣) أسس التقدم عند مفكري الإسلام، فهمي جدعان، ص: ٢٦٢.

وقد كان هم الأفغاني الدعوة إلى الجامعة الإسلامية، ودعا إلى وحدة الأمة الإسلامية، وترابط أوطان المسلمين، ووضع لذلك التنظيمات السياسية والفكرية، والجرائد والمجلات ..، ذهب إلى مكة لنشر دعوته، وأنشأ «جمعية أم القرى»، أعضاؤها من كل الأقطار الإسلامية، وأنشأ لها «مجلة أم القرى»، وفي مصر أسس «الحزب الوطني» ..، ثم انتقل إلى الهند وواجه شبه الدهريين، وبعده انتقل إلى باريس، ودعا إليه محمد عبده وقاما بإنشاء «جمعية العروة الوثقى»، و«مجلة العروة الوثقى»، لكن سرعان ما ضاق الاستخراب والاستبداد بهذه المجلة، فتم توقيفها بعد صدور عشرة أجزاء منها ..، ولم ييأس بل واصل نشر دعوته متنقلا بين الدول الأوروبية ..، وذهب إلى فارس واقترح على الشاه حكومة دستورية يشارك فيها الشعب إلى جانب الحاكم فنفاه الشاه ..، ثم إلى إنجلترا وأنشأ بها «مجلة ضياء الخافقين» ..، إلى أن انتهت رحلته رحمه الله بالأستانة، بدعوة من عبد الحميد الذي وعده بالتعاون معه على الجامعة الإسلامية.

ويقول سيد هادي خسرو عن الجهد الذي قام به الأفغاني في آخر حياته بالأستانة لتوحيد المسلمين: «رغم الجهد الهائل الذي قام به الأفغاني في الأستانة وعبر اتصالاته في الهند وإيران ومصر لتوحيد بلاد المسلمين، إلا أن آماله في إنجاز شيء حقيقي بدأت في التلاشي، لم يكن حماسه ولا إيمانه ولا طاقته هي التي نفدت، ولكن تهاوي المرحلة كان أكبر من عزمه وإيمانه. وفي عام ١١١٥هـ- ١٨٩٧م، مات الأفغاني عن ٥٩ عاما بعد أن كان النسر المحلق داخله قد ذوى منهكا تعبا، وقد أثير الكثير من الجدل حول وفاته،

وقال البعض إنه مات مسموما، ولكن ذلك لم يعد ذا أهمية كبيرة الآن، فكيفية موته كانت مسألة صغيرة ..، صغيرة أمام قانون موته الذي أوضح إلى أي درجة وإلى أي حد كان من الصعب أن يوقف الانهيار»[1].

يقول عمارة: «مارس العمل في هذا الميدان حتى وافته المنية ..، فلقد قدم لهذه «الجامعة الإسلامية» تصورا «واقعيا .. عصريا»، راعى فيه (التمايزات الوطنية) و(القطرية) و(القومية) ..»[2]. «وإذا كان السيد الحسيني قد توفي دون تحقيق حلم الوحدة بين المسلمين، وإعلاء كلمة الإسلام في البلاد، فإن الفكرة بقيت حية عند الضمائر الحية، تتطلع لها قلوب المسلمين في كل مكان»[3].

❊ ❊ ❊

---

(١) العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ٧٧.

(٢) نفسه، ص: ٤٩.

(٣) نفسه، ص: ٥٨.

المطلب السابع
موقفه السياسي

واجه الأفغاني الاستبداد في الحكم، واعتبره أحد مظاهر الانحطاط الذي يعيشه الشرق والعالم الإسلامي عموما، فهو ينتج الحكم الفردي الذي يحرص على مصالحه ومصالح بطانته، بعيدا عن مصالح الشعب. دعا إلى الحكم القائم على الشورى والعدل عن طريق المجالس الدستورية والبرلمانية، والانحياز إلى أبناء الشعب وترك الأجانب والغرباء، وهذا ظاهر في حواراته مع ملوك وسلاطين عصره، ومقالاته التي كتبها في «العروة الوثقى» موجهة للحكام في العالم الإسلامي، بل دعا الشعوب إلى التخلص من الاستبداد الذي عبر عنه ب«الشجرة الخبيثة» التي يجب اجتثاثها قبل أن ينتشر داؤها.

فهو يدعو الحكام إلى التمسك بالدين وأصول الشريعة: «فإذا رجع الوازعون في الإسلام إلى قواعد شريعتهم وساروا سيرة الأولين السابقين، لم يمض قليل من الزمان إلا وقد آتاهم الله بسطة في الملك وألحقهم في العزة بالراشدين أئمة الدين»[١]. ويدعو عموم الشعب إلى انتزاع الاستقلال والحرية، لأن الحاكم لا يهبهما للأمة، بل يجب انتزاعهما بالقوة، يقول: «إذا صح أن من الأشياء ما ليس يوهب فأهم هذه الأشياء: الحرية والاستقلال، لأن الحرية الحقيقية لا يهبها الملك والمسيطر للأمة عن طيب خاطر والاستقلال كذلك، بل هاتان النعمتان إنما حصلت وتحصل عليهما الأمم، أخذا بقوة واقتدار يجبل الترتب منها، بدماء أبناء الأمة الأمناء، أولي النفوس الأبية،

(١) العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ١٠٦.

والهمم العالية»[1]. كما دافع عن الحريات السياسية والشورى، وبناء دولة المؤسسات[2].

ويحمل مسؤولية ما وقع للمسلمين لتنازع وصراع الحكام فيما بينهم، يقول: «وجلب تنازع الأمراء على المسلمين تفرق الكلمة وانشقاق العصا، فلهوا بأنفسهم عن تعرض الأجانب بالعدوان عليهم»[3]، كان أمراء المسلمين منشغلون بالحرص على عروشهم، ونعومة العيش، وموالاة الأجنبي على أبناء ملتهم، «هذا الذي أباد مسلمي الأندلس، وهدم أركان السلطنة التيمورية في الهند ومحا أطلالها، وعلى رسومها شيد الانجليز ملكهم بتلك الديار ..، قبح ما صنعوا، وبئس ما كانوا يعملون ..، هم الذين بددوا شمل الملة، وأضاعوا شأنها، وأوقفوا سير العلوم فيها، وأوجبوا الفترة في الأعمال النافعة، من صناعات وتجارة وزراعة بما غلوا من أيدي بنيها»[4]، فهو يحمل حكام تلك الفترة مسؤولية التراجع في العلوم والصناعات، وباقي الخدمات التي كان المسلمون مبدعون فيها.

فإن الناظر في تاريخ المسلمين، المتأسف على ما أصاب الأمة من تفرق وتشتت، يجب أن يعلم وأن يتنبه إلى أنه: «لولا وجود الغواة من الأمراء، ذوي المطامع في السلطة بينهم، لاجتمع شرقيهم بغربيهم، وشماليهم بجنوبهم، ولبى جميعهم نداء واحدا»[5].

---

(١) خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص: ٨٣.
(٢) ينظر: العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ٨١.
(٣) نفسه، ص: ١٥٩.
(٤) نفسه، ص: ١٥٩-١٦٠.
(٥) نفسه، ص: ١٦٠.

وهو ينتقد –في سياق حديثه على «رجال الدولة وبطانة الملك كيف يجب أن يكونوا»– الحكام لأنهم سلموا أمور الدولة ومسؤولية مؤسساتها الكبرى للأجانب، وهؤلاء لا غيرة لهم على البلاد ولا على مصالح أهلها، لأن الدول في التاريخ ما كانت مصونة قوية إلا بسواعد أبنائها، «لهذا يحق لنا أن نأسف غاية الأسف على أمراء الشرق، وأخص من بينهم أمراء المسلمين، حيث سلموا أمورهم ووكلوا أعمالهم من كتابة وإدارة وحماية للأجانب عنهم، بل زادوا في مولاة الغرباء والثقة بهم، حتى ولوهم خدمتهم الخاصة بهم في بطون بيوتهم، بل كادوا يتنازلون لهم عن ملكهم في ممالكهم ..»[1].

ويقول في تحريض الأمة على إزالة الاستبداد، ويصفه بالشجرة الخبيثة: «إن كان في الأمة رمق من الحياة، وبقية فيها بقية منها، وأراد الله بها خيرا، اجتمع أهل الرأي وأرباب الهمة من أفرادها، وتعاونوا على اجتثاث هذه الشجرة الخبيثة، واستئصال جذورها قبل أن تنشر الرياح بذورها وأجزاءها السامة القاتلة بين جميع الأمة، فتميتها وينقطع الأمل من العلاج، فبادروا إلى قطع هذا العضو المجذم قبل أن يسري فساده إلى جميع البدن فيمزقه، واغرسوا لهم شجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء، وجددوا لهم بنية صحيحة سالمة من الآفات «استبدلوا الخبيث بالطيب»، وإن انحطت الأمة عن هذه الدرجة وتركت شؤونها بيد الحاكم الأبله الغاشم يصرفها كيف يشاء، فأنذرها بمضض العبودية، وعناء الذلة ووصمة العار بين الأمم، جزاء

(١) العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ١٧٩.

على ما فرطوا في أمورهم، ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ (فصلت:٤٦)»[١].

فهو يرفض قاعدة المستبدين: «مشيئة الملك قانون المملكة»، -في سياق تعليقه على قرار إجلائه من الأستانة عقب صراعه مع حسن فهمي أفندي- ويؤكد على أن السلطة تستمد قوتها من الأمة لصيانة الحقوق العامة والخاصة، ودفع الشر وجلب المنافع وإقرار العدل، وأن على الأمة الوقوف ضد الاستبداد، ونفس الأمر ينطبق على السلطة الدينية، فإن الأديان الثلاثة لا تخالف النفع البشري، بل هي تحض على فعل الخير المطلق وتمنع من فعل الشر مع أي كان، فإذا انحرفت هذه السلطة المعنوية واختل جوهر وضعها الأصلي، وجب إرجاعها لأصلها، ثم ختم بقوله: «إذا سار الدين في غايته الشريفة حمدته السلطة الزمنية بلا شك، وإذا سارت السلطة الزمنية في الغاية المقصودة منها وهي العدل المطلق فالسلطة الروحية حمدتها وشكرتها بلا ريب. ولا تتنافر هاتان السلطتان إلا إذا خرجتا عن المحور اللازم لها والموضوعة لأجله»[٢]. يجب أن يكون هناك تعاون بين السلطتين الروحية والزمنية، بل مراقبة كل واحدة للأخرى لمنع الاستبداد الديني والسياسي، فهي رؤية تستمد شرعيتها من منع افتراق القرآن والسلطان الذي حذر منه النبي ﷺ.

فقد وقف ضد الاستبداد في كل مكان وزمان، ضد شاه إيران، والخديوي في مصر، وعبد الحميد في الأستانة، فقد كان عالما حرا، فقد ورد في حكمه: «الذل وصحيح العلم ضدان لا يجتمعان»، كان كلامه موافقا

(١) العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ١٩٢.

(٢) خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص: ٣٧-٣٨.

لعمله وسلوكه على الواقع، فإن نصوصه الكثيرة والمتعددة في ذم الاستبداد، والأمر بالعدل تنقض ما نسب إليه من قوله ب «المستبد العادل» لإصلاح الشرق، وهو نفسه يرد على هذه الدعوى عندما سأله مريدوه «قلنا له: إن المتداول بين الناس عن لسانك: يحتاج الشرق إلى مستبد عادل. قال: هذا من قبيل جمع الأضداد، وكيف يجمع العدل والاستبداد؟، وخير صفات الحاكم: القوة والعدل، ولا خير بالضعيف العادل، كما أنه لا خير في القوي الظالم»[1]، «ولكم رأينا من عقلاء الملوك من حكم عقله فأرشده إلى استبدال مطلق الملك، بالملك الشوري، فاستراح وأراح، وهذا هو الشكل من الحكم الذي يصلح لمصر ولدول وإمارات الإسلام في الشرق»[2]، ويقول في التفاتة ذكية: «لا يسلم على الغالب، الشكل الدستوري الصحيح مع ملك ذاق لذة التفرد بالسلطان»[3]، «حكم الفرد المطلق فإنه يكون ويدوم ما دامت الأمة تتخبط في دياجي الجهل، ومتى فشى العلم في الأمة فأول ما تناهض ذلك الشكل من الحكم، وتعمل على التخلص منه. سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا»[4].

كان رحمه الله قويا في مواقفه السياسية، على المستوى النظري في مقالاته، وعلى المستوى العملي في حواراته التي أجراها مع حكام عصره، جاء في حواره مع الخديوي توفيق باشا بمصر ما يدل على ذلك، قال

(١) خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص: ٨٣.

(٢) نفسه، ص: ٨٤.

(٣) نفسه، ص: ٨٤.

(٤) نفسه، ص: ٨٧.

الخديوي لجمال الدين ما معناه: «إنني أحب كل خير للمصريين ويسرني أن أرى بلادي وأبناءها في أعلى درجات الرقي والفلاح ولكن مع الأسف إن أكثر الشعب خامل جاهل لا يصلح أن يلقى عليه ما تلقونه من الدروس والأقوال المهيجة، فيلقون أنفسهم والبلاد في تهلكة»، فأجابه الافغاني قائلا: «ليسمح لي سمو أمير البلاد أن أقول بحرية وإخلاص، إن الشعب المصري كسائر الشعوب لا يخلو من وجود الخامل والجاهل بين أفراده، ولكن غير محروم من وجود العالم والعاقل، فبالنظر الذي تنظرون به إلى الشعب المصري وأفراده، ينظرون به لسموكم وإن قبلتم نصح هذا المخلص وأسرعتم في إشراك الأمة في حكم البلاد على طريق الشورى، فتأمرون بإجراء انتخاب نواب عن الأمة تسن القوانين، وتنفذ باسمكم وبإرادتكم، يكون ذلك أثبت لعرشكم وأدوم لسلطانكم»(١). وقال محمد باشا المخزومي أن الخديوي أسر في نفسه البطش بجمال الدين، لكنه لم يظهر ذلك له(٢).

طلب الأفغاني من شاه إيران إنشاء دستور للبلاد، فأجاز ذلك، فأتمه الأفغاني وعرضه على الشاه، فأعظم الأمر، لأنه وجد فيه تقييدا لحكمه، ومساواته بأهل فارس، «فقال لجمال الدين: أيصح أن أكون يا حضرة السيد وأنا ملك ملوك الفرس، (شهنشاه) كأحد أفراد الفلاحين؟ فقال جمال الدين: اعلم يا حضرة الشاه أن تاجك وعظمة سلطانك وقوائم عرشك، سيكونون بالحكم الدستوري أعظم وأنفذ وأثبت مما هم الآن»(٣). لكن هذا

(١) خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص: ٤٣.
(٢) ينظر: نفسه، ص: ٤٤.
(٣) نفسه، ص: ٥٥.

الأمر لم يعجب الشاه، ونفر من الأفغاني، ولما ذاع عزم الأفغاني على إصلاح إيران، أخرجه الشاه ونفاه إلى البصرة حدود المملكة العثمانية، بطريقة مهينة بلا رحمة، رغم مرضه وسوء حاله[1].

وقد كان قدوم الأفغاني إلى إيران بطلب من الشاه، استدعاه إلى طهران ووعده بتنفيذ إصلاحاته، لكن لما أحس الشاه بخطره عذبه ونكل به، ولما استعاد عافيته سافر إلى «لندرة»، وأسس مجلة «ضياء الخافقين» تصدر بالعربية والانجليزية، كان يكتب فيها مقالات تفضح حكومة الشاه..[2]، واعتبر أحمد أمين أن هذه زلة من الأفغاني، دعاه إليها حدة طبعه وحبه في الانتقام، فقد كان في «العروة الوثقى» ضد التدخل الأجنبي، وها هو الآن يمهد للتدخل الأجنبي، ويفضح حكومة شرقية في بلاد أجنبية، وقارن -أحمد أمين- بينه وبين «مدحت باشا»، عندما نفاه «عبد الحميد» بدون مال ولا أهل، لكن عمل في أوروبا على دفع الشر عن أمته، وذكر فضل الأتراك على أوروبا، ولم يذم عبد الحميد، ولم يتكلم عنه بسوء، لقد كان أنبل وأكرم من الأفغاني[3].

وما يدل على قوة مواقفه السياسية اتجاه الحكام رغم النفي والترحيل من بلاد إلى أخرى، لما خرج الأفغاني إلى روسيا، بعدما تنكر له الشاه، سأل «القيصر جمال الدين عن سبب اختلافه مع الشاه؟ فذكر له رأيه في الحكومة الشورية وضرورة اتباعها، وأن الشاه ينفر من ذلك ولا يحب أن يقر به. قال

---

(١) ينظر: خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص: ٥٦.

(٢) ينظر: نفسه، ص: ٥٨-٥٩.

(٣) زعماء الإصلاح في العصر الحديث، أحمد أمين، ص: ٩٨-٩٩.

القيصر: إني أرى الحق في جانب الشاه، إذ كيف يرضى ملك من الملوك أن يحكم به فلاحو مملكته. فأجاب جمال الدين بجرأة وفصاحة: أعتقد يا جلالة القيصر أن عرش الملك، إذا كانت الملايين من الرعية أصدقاء له، خيرا من أن تكون أعداء يترقبون الفرص، ويكمنون في الصدور سموم الحقد ونيران الانتقام..»[(١)]. هنا تغير وجه القيصر وودعه ببرودة، ثم أوعز إلى بلاطه بأن يسرعوا متلطفين بإخراجه من روسيا[(٢)].

ويقول في مبايعته للسلطان عبد الحميد بعد مخالطته وخبرته بحنكته السياسية، وحجم المكائد والدسائس التي تحاك ضد المسلمين والدولة العثمانية على الخصوص، وهي رمز وحدة المسلمين عند الأفغاني: «أما ما رأيته من يقظة السلطان، وشدة حذره، وإعداده العدة اللازمة لإبطال مكايد أوروبا، وحسن نواياه، واستعداده للنهوض بالدولة، فقد دفعني إلى مد يدي له فبايعته بالخلافة والملك، عالما علم اليقين أن الممالك الإسلامية في الشرق لا تسلم من شراك أوروبا، ولا من السعي وراء إضعافها وتجزئتها وفي الأخير ازدرادها، واحدة بعد الأخرى إلا بيقظة وانتباه عمومي وانضواء تحت راية الخليفة الأعظم»[(٣)].

فقد كانت بيعته لعبد الحميد بناء على تقييمه لمجهوداته السياسية، وحجم المخاطر الداخلية والخارجية التي تحيط بالمسلمين، لذلك كان يؤكد على رمزية

---

(١) خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص: ٥٤..

(٢) ينظر: نفسه، ص: ٥٤..

(٣) نفسه، ص: ٦١.

الدولة العثمانية، وأهمية الالتفاف حولها، وتبعية كل الأقطار لها، ومطالبتها بالقيام بواجبها في دفع الاستخراب باعتبارها صاحبة الحق.

ومبايعته لعبد الحميد لا تعني مهادنته وعدم انتقاده، أو تسليم نفسه لعبد الحميد بالكلية، بل كان رغم بيعته له محافظا على صلابة مواقفه، وشهامته وقوة خطابه، كان الأفغاني «على غاية من الغيض من ناصر الدين شاه، ناقما عليه وعلى حكومته الاستبدادية، يشغل كل مجلس حل فيه بالطعن الشديد وأقبح التنديد»، فطلب منه عبد الحميد كف لسانه على الشاه، بعبارة غاية في اللطف، فامتثل الأفغاني لطلب عبد الحميد، وقال: «فإني من الآن قد عفوت عن الشاه ناصر الدين»[1].

وفي هذه العبارة دلالة على قوة الرجل وجرأته على حكام عصره، ودليل ذلك استغراب الحاضرين في المجلس من رده هذا على السلطان، فقد أعطى لنفسه الحق في العفو عن الشاه، إنها قوة الكلمة والموقف الصلب، ومما يدل على هذه القوة أن رئيس القرناء لما انتهى المجلس قال للأفغاني: كيف تخاطب السلطان بهذه اللهجة وأنت تلعب بسبحتك، قال له الأفغاني: «سبحان الله، إن جلالة السلطان يلعب بمقدرات الملايين من الأمة على هواه وليس من يعترضه منهم، أفلا يكون لجمال الدين حق أن يلعب في سبحته كيف يشاء»[2]، فهرب رئيس القرناء من جانب الأفغاني خوفا من سماع السلطان لهذا الكلام.

(١) ينظر: خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص: ٥٨-٥٩.

(٢) ينظر: نفسه، ص: ٥٨-٥٩.

لكن في الحقيقة اختلف موقفه من عبد الحميد، حيث ورد عنه مرة ذمه والقدح فيه، ومرة مدحه وإجلاله والإشادة بعقله وفكره كقوله: «إن السلطان عبد الحميد لو وزن مع أربعة من نوابغ رجال العصر لرجحهم ذكاء ودهاء وسياسة خصوصا في تسخير جليسه»، ثم يقول: «.. ولكن يا للأسف إن عيب الكبير كبير والجبن من أكبر عيوب الملوك»، وكان يقول: «إن هذا السلطان سل في رئة الدولة» ...

وهذا الاختلاف في مواقف الأفغاني من عبد الحميد، كان سببه ثقة الأفغاني في البداية بعبد الحميد، وأنه مساند له في مشروعه الإصلاحي، لكن خاب ظنه في الأخير، لما اطلع على غرض عبد الحميد من دعوته للأستانة، زيادة على أن هذه العبارات تدل على موقف الأفغاني المبدئي من الاستبداد، وصلابة موقفه وقوته اتجاه الحكام، وبعده عن المداهنة والليونة التي اعتادها الحكام في المحيطين بهم.

يرى أحمد أمين -وغيره- أن من أسباب دعوة عبد الحميد الأفغاني إلى «الأستانة»: خشيته أن ينظم الأفغاني إلى «حزب تركيا الفتاة»، كما أن الدعوة كان لها سبب آخر وهو: طلب الشاه من عبد الحميد أن يتوسط له في كف أذى الأفغاني، لذلك دعاه وشدد عليه في الدعوة حتى قبل، واستقبله السلطان، وأكرمه، واعتقد الأفغاني أنه مع السلطان يستطيع إقامة جامعة إسلامية، يؤلف فيها بين فارس والأفغان وتركيا وولاياتها .. وقابل الأفغاني السلطان وعرض عليه مشروعه الإصلاحي، فتظاهر عبد الحميد بالموافقة، وعرض عليه منصب شيخ الإسلام ورفض الأفغاني إلا بعد تغيير النظام من

أساسه أولا، لكن سرعان ما خاب أمل الأفغاني في السلطان فكان يقول بين خاصته «إن هذا السلطان سل في رئة الدولة»، ثم ضيق عليه السلطان، ومنعه من لقاء الزوار، فطلب الخروج من الأستانة فلم يسمح له، حتى انتهت المشكلة بمرضه بالسرطان، وتوفي من هذا المرض، وقيل أن الوفاة كانت بسبب الإهمال المقصود، وقيل باتفاق مع الطبيب، ولم يخرج في جنازته إلا عدد قليل، ومنعت الجرائد من تأبينه[1].

ويقول رشيد رضا أن وفاته كانت على إثر عمليات جراحية أجريت له بسبب السرطان الذي أصاب فكه، فشاع أنه مات مسموما، كما شاع ذلك في موت محمد عبده، والكواكبي، وأصدرت الإرادة السلطانية إلى الجرائد بأن لا تكتب عن وفاته شيئا[2]. لكن عمارة يقول أن رواية موته مسموما، وردت عن الثقاة، وأن الجناة قد يكونون من طرف الإيرانيين أو العثمانيين[3].

ومن أجل التغيير السياسي، انتظم في سلك الجمعية الماسونية، والتحق بالمحفل الاسكتلندي للمساهمة في تغيير أحوال مصر، وأول ما انتقده على الماسونية: قول أحد المنتمين إلى المحفل: لا دخل لنا بالسياسة خوفا من بطش الحكومة، فرد عليه الأفغاني بأن الماسونية إن لم تقم بهذا الدور فما قيمتها؟ وما هو دورها؟ وقال بأنه لم يكن يتخيل أن يدخل الجبن للمحافل

(١) زعماء الإصلاح في العصر الحديث، أحمد أمين، ص: ٩٩-١٠٥.

(٢) تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، جامعه: السيد محمد رشيد رضا، دار الفضيلة، القاهرة، ط/ ٢، (١٤٢٧م/ ٢٠٠٦م) ١/ ٩١.

(٣) جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، محمد عمارة، ص: ٨٧.

الماسونية، وكان ما شوقه للماسونية هو شعاراتها: حرية، مساواة، إخاء، ونفع الإنسان ودك الظلم، ورفع معالم العدل..، ولما أدرك أنه لا يمكنه العمل مع أهل هذا المحفل، أسس محفلا وطنيا، وفي مدة قصيرة بلغ عدد أعضائه أكثر من ثلاثمائة..[(1)].

يقول عمارة في تبرير انخراط الأفغاني في التنظيم الماسوني، أن الماسونية في ذلك العهد كانت ذات سمعة حسنة إلى حد كبير، وكان همها النضال ضد الكهنوت والسلطة الدينية الرجعية، وسلطة الملوك والسلاطين، استمرارا لشعارات الثورة الفرنسية، فقد كانت الأمل في زمن مزقته العصبيات للمذاهب والأديان، ولم تكن حينها قد تكونت الحركة الصهيونية ضد العرب والمسلمين، الأمر الذي لم يجعل وجود بعض اليهود بالمحافل الماسونية محط ريبة وشك من المصلحين العرب حينها[(2)]. لكن أعتقد أن سبب عدم الريبة هو سرية الماسونية في عصرهم، وليس عدم ظهور الصهيونية.

فهو يعتبر الأحزاب السياسية دواء إذا احتاط الشرقيون من أمراضها: «الأحزاب السياسية في الشرق نعم الدواء، ولكنها مع الأسف، لا تلبث حتى تنقلب إلى بئس الدواء ..، يعلنون تفانيهم بخدمة الأمة لتحريرها من ربقة الاستعباد والاستبداد، ويسرون خدمة أنفسهم ..، فإذا ما تم للحزب

---

(١) خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص: ٣٩-٤٢.

(٢) ينظر: جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، محمد عمارة، ص: ٥٧-٥٨. ويرى بأن القيادات الذين لمعوا في مصر وقادوا الثورة العرابية خرجوا من المحفل الموطني الأخير الذي أسسه الأفغاني، وكذلك من الحزب الوطني الحر. نفسه، ص: ٥٩. وينظر رد خسرو شاهي على تهمة الماسونية في: العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ٩٠.

ما طلبه من الأمة (الالتفاف حوله والتصويت عليه) واستحكم له الأمر، ظهرت هنالك في رؤساء الأحزاب، الأثرة والأنانية ومد حب الذات عنقه فتتقلص من القلوب تلك الطاعة وتنكمش عن ذلك الانقياد، وتحصل بالنتيجة النفرة العامة، فنضطر عندئذ لترك الحزب، وينفرط بالطبيعة عقده والكل له أعداء»[1].

فهو يعتبر الأحزاب من الآليات الناجعة في استنهاض الشرق وأهله وجمع كلمته، فالحزب «نعم الدواء لاستعباده (الشرق) فيجمع شتات أبنائه الذين كانوا أذلة، ويصيرهم بنعمة الإخاء والاتحاد والتعاون أعزة بلادهم لهم وهم لبلادهم نعم الأمناء، يعملون متضامنين على صالح مجموعهم ونصرة مظلومهم، يأخذون ما لهم من الحق ويؤدون ما عليهم من واجب وهم لا يحزنون»[2].

وقد حذر المصريين من مجلس نيابي ممنوح، لا يخرج من نفس الأمة، فإن القوة النيابية الموهومة ستكون موقوفة على إرادة من أحدثها، ويتنبأ لهم بأن المجلس النيابي المصري سيكون ظاهرا مشابه للمجالس النيابية الأوروبية، لكن مخالف من حيث المضمون، فإن مثل هذا المجلس لا قيمة له، ويقول للمصريين إن نائبكم سيكون الوجيه الذي امتص مال الفلاح الجبان البعيد عن مناهضة الحكام ..، «هذا مع الأسف الذي أراه سيتكون منه مجلسكم النيابي الموهوم (إذا صحت الأحلام) والذي سيخالف قاعدة

---

(١) خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص: ٧٨-٧٩.

(٢) نفسه، ص: ٧٩.

كلية، لقواعد فلسفة أقرت على أن الوجود خير من العدم، فعدم مثل هذا المجلس خير من وجوده»[1]، وكانت هذه المواقف السياسية القوية والواضحة سبب خروجه من مصر إلى الهند.

وهذا التحذير من مجلس نيابي ممنوح لم ينبثق من نفس الأمة، يحيل على إيمان الأفغاني أن الإصلاح يبدأ بالعقول والنفوس أولا، ثم الحكومة ثانيا، فإنه لا فائدة من حكومة صالحة والشعب غير صالح، فإذا صلح أفراد الشعب، منهم تنبثق الحكومة الصالحة، والحكومة لا تستقيم إلا إذا توفر رأي عام يراقب ويحاكم، وهذا ما يدل عليه قوله: «إن القوة النيابية لأي أمة لا يكون لها قيمة حقيقية إلا إذا نبعت من نفس الأمة، وأي مجلس نيابي يأمر بتشكيله ملك أو أمير، أو قوة أجنبية محركة له، فهو مجلس موهوم موقوف على إرادة من أحدثه»[2].

كان الأفغاني مهتما بالأسباب التي كانت وراء تدهور الدولة العثمانية والضعف الذي أصابها، أشار إلى سببين رئيسيين وراء ذلك: الأول: أن الدولة العثمانية عوض تعريب الأتراك حاولت تتريك العرب[3]، أما السبب الثاني هو جعل القسطنطينية عاصمة للدولة، وهي أرض فتحت حديثا[4]، فلم تعمم جامعاتها على الشعوب التي تحتها، ولم تعمم ثقافتها وفكرها في

(١) خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص: ٤٤-٤٦.

(٢) نفسه، ص: ٥٩.

(٣) ينظر: العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ٨١.

(٤) ينظر: نفسه، ص: ٨٢.

ممالك البلقان، تسبب ذلك في خروج تلك الممالك من حوزتها واستقلالها[1]، ويرى لو أن السلطان محمد الفاتح أو السلطان سليم جعل اللسان العربي اللسان الرسمي، لتعرب الأتراك، ويكون لذلك دور كبير في الجمع بين العرب والأتراك، لانتفت النعرة القومية وزال ما بين الأمتين من نفور وانقسام، واجتمعت الممالك الإسلامية تحت سلطان واحد، «ولكن مع الأسف عدم قبول فكرة السلطان الفاتح أو السلطان سليم لتعميم اللسان العربي -خطأ بين- لا يضارعه إلا توغل العثمانيين في أوروبا وشبه جزيرة البلقان وجعل القسطنطينية عاصمة السلطنة والخلافة»[2].

خاض غمار السياسة على خلاف الفقهاء في عصره، «ثار على التقاليد البالية التي منعت رجل العلم الديني من الخوض في غمار السياسة لينغمس كليا في عالمها باعتبارها أحد الميادين الرئيسية التي يجب أن يجاهد فيها العلماء»[3]، كانت للأفغاني علاقات مع السلاطين، لكنها «كانت في نطاق إسداء النصح لهؤلاء السلاطين ..»[4].

فقد تعرض للإهانة من قبل بعض الأنظمة الحاكمة، كما وقع في إيران حيث عنفه رجال الشاه رغم مرضه[5]، ودعاه عبد الحميد إلى الأستانة

(١) ينظر: خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص: ١٩٠.

(٢) ينظر: نفسه، ص: ١٩٠.

(٣) العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ٨٥.

(٤) ينظر: نفسه، ص: ٨٨.

(٥) ينظر: نفسه، ص: ٩٠.

ليجعلها له سجنا ذهبيا، بقي فيها حتى مات ودفن في ظروف لا تليق بهيبته، وقيمته كعالم كبير، أعطى كل حياته ووهبها لقضيا أمته.

فقد تعرض بالنقد للاستبداد، وللتنظيمات السياسية الشكلية (الماسونية والأحزاب السياسية)، ودافع عن الحريات السياسية للأفراد والتنظيمات، وقدم مقترحاته لعلاج الأزمة السياسية في عصره، موجها الحكام إلى مشاركة الشعوب في الحكم، وإنشاء مجالس نيابية حقيقية، وصياغة دساتير وقوانين تضمن الحق في المعارضة، ودفاعه على استرجاع سلطة الأمة على حساب سلطة الفرد الحاكم، وإعلائه من شأن قيم العدل والحرية والشورى، رافضا للظلم والاستبداد والتحكم.



المطلب الثامن
موقفه من صراع الأديان السماوية

يرى أن الأديان الثلاثة كلها أساسها واحد، متفقة من حيث المبدأ، وإنما وسع شقة الخلاف بينها رؤساء الأديان الذين يتجرون بها: «اختلاف أهل الأديان، فليس هو من تعاليمها ولا أثر له في كتبها وإنما هو صنع بعض رؤساء أولائك الأديان الذين يتجرون بالدين ويشترون بآياته ثمنا قليلا ساء ما يفعلون. رؤساء الأديان -وما أنفعهم إذا صلحوا- وما أضرهم إذا فسدوا، فالأديان في أصلها وجوهرها وازع عظيم، ودواء نافع مفيد لكثير من أمراض البشر، هذا إذا أحسن الأطباء -وهم هنا رؤساء الأديان- عدم خلط ذلك الدواء بالضار من الأجزاء، وراعوا قابلية العقول قبل الأجسام، وأعطوها منه بقدر معلوم، بقول مفهوم وبيان معقول»[1].

يقول: «الأديان الثلاثة متفقة في المبدأ والغاية»، أرسل الله الرسل وأوحى إليهم لإرشاد الخلق..، «وعلى هذا فلا يمكن أن يكون قصد الله إلا واحدا، ومشيئته إلا واحدة، وكتب الوحي وما أنزله على الرسل لا بد وأن تكون متفقة في المقصد والغاية، ولا يصح التباين في جوهرها، ولا أن تخالف بعضها بعضا»، فإن الله تعالى «نادى موسى من جانب الطور وكلمه قائلا: (إني أنا الله لا رب سواي فاعبدني أنت وبني إسرائيل)..، والعيساوية هي ناموس جاء متمما مكملا لما قبله من التوراة، كما قال المسيح: (جئت

(١) ينظر: خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص: ١٧٩.

لأتمم الناموس لا لأنقضه)، ثم إذا نظرنا إلى المحمدية نرى القرآن مشحونا بتوحيد الله، ولزوم طاعته وعبادته ..، إن ما جاء به موسى، أو ما أمره الله به من الوصايا، قد عمل بها المسيح، ولم ينقض أو ينقص منها شيئا. وكذلك محمد ﷺ، فإنه جاء مصدقا لما بين يديه من التوراة والإنجيل ..»[1].

«فالأديان في مجموعها هي «الكل»، وأجزاؤها الموسوية والعيسوية والإسلام، فمن كان من هذه الأديان كلها على الحق فهو الذي يتم له الظهور والغلبة. لأن الظهور الموعود به الدين، إنما هو دين الحق كما قلنا وليس هو دين اليهود ولا النصارى ولا الإسلام، إذا بقوا أسماء مجردة، لكن من عمل من هؤلاء بالحق فهناك الدين الخالص، قال الله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ۝ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ...﴾ (الزمر:٢-٣)»[2]. في هذا الكلام إشكال حقيقي، حيث الدين هو دين الإسلام الجامع لكل الأديان السابقة، فهو الدين الخاتم، فعلى كل أتباع الأديان اتباع محمد ﷺ.

كل ما ورد في كتب الأديان السابقة الدال على أن للإله ابن أو زوجة أو ما شابه ذلك، «لا يسعنا إلا أن نقول إنها تصوف، أو ألفاظ لمعان حقيقتها غير ظاهر ألفاظها»[3]، فإن ما جاء في التوراة: « (إسرائيل إبني البكر)، فاليهود مع وجود هذه الآية في التوراة، ما ذهبت ولا اعتقدت أن

(١) ينظر: خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص: ١٧٧-١٧٨.

(٢) ينظر: نفسه، ص: ١٨٠.

(٣) نفسه، ص: ١٨١.

الإله له ابن، أو يجوز عليه ما يجوز على البشر ..»[1]، الأفغاني يرى أن غاية مجيء المسيح تكميل الناموس لا نقضه، وناموسه بني على التوحيد، وكل ما ورد يخالف بظاهره ذلك الأساس وجب تأويله[2].

ويؤكد قائلا: «كلام المسيح إن هو إلا غاية في التصوف، ولا يصح حمله أو فهمه على صورته الظاهرية وإلا لانتقض أساس الناموس الموسوي الذي إنما أتى ليتممه، فلا يصح أن تنزل التوراة على موسى من عند الله بالتوحيد، وينزل الإنجيل من عند الله على عيسى بالتثليث، وصريح أقوال المسيح في جوهر الاعتقاد أكبر دليل على صحة ما نقول من أن الأديان الثلاثة متفقة في المقصد والغاية»[3].

وفي سياق كلامه على أن ما ورد في كتب من قبلنا من ألفاظ مخالفة في ظاهرها للغاية والمبدأ الأصيل الذي بعث من أجله الرسل، فإنه يجب الرجوع في ذلك للتأويل. وقال بأن مثل ما وقع في الأديان وقع عند متصوفة الإسلام كذلك، مثل الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، والخواص، والجنيد، والحلاج، والجبلي، وابن مشيش، والسهروردي، والبكري وغيرهم .. «فمعاني التصوف وإن كانت مغلقة في الغالب لا يفهمها إلا أصحاب الذوق والمواجد، ويعسر على غيرهم تناول فهمها فلا بأس من التقريب في التأويل لينتفي غير المعقول»[4].

---

(١) ينظر: خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص: ١٨١.

(٢) ينظر: نفسه، ص: ١٨٢.

(٣) ينظر: نفسه، ص: ١٨٣.

(٤) ينظر: نفسه، ص: ١٨٢.

يقر بتلاعب الكهنة بأحكام التوراة، وأنهم غيروا الناموس الموسوي، فجاء سيدنا عيسى بالإنجيل مصلحا لما نقص من ذلك الناموس، فلم يمر حين من الدهر حتى ظهرت الاضطرابات والفرق، -من صابئة ويعقوبية وغيرها- «وساء الكثير من الناس فهم أقوال المسيح الروحانية العالية والتصوفية المحضة ..»، إلى أن جاء محمد ﷺ برسالة الإسلام[1].

فإن إقرار الأفغاني بتلاعب الكهنة وتحريفهم للتوراة والإنجيل، متناقض مع ما قرره سابقا من عدم أخذ ألفاظ الناموس على ظاهرها، بل يجب تأويلها، فإذا كانت الكتب السابقة محرفة، فيجب الوقوف على ما فيها من حق أو باطل، لا تأويل الباطل وخلطه بالحق.

فقد رفض التعصب للأديان، فلا موجب له لأنها متفقة من حيث المبدأ، وأن ما طرأ عليها من اختلاف كان بسبب التدخل البشري، ولا يرجع إلى أصله، ويذكر في سياق مقارنته بين المسيحية والإسلام[2]، أن المسيحية في أصلها ديانة مسالمة..، والإسلام دين عملي، لكن يتساءل عن ما وقع للديانتين، فإن أتباعهما يسيران اليوم على غير أصول ديانتيهما ..

بحث الأفغاني في أسباب الاختلاف الإنساني، فوجد أن «الدين» هو أهم ما يختلف حوله أهل الأرض، فنظر في الأديان السماوية الثلاثة، فوجد «أن الأديان الثلاثة، الموسوية والعيسوية والمحمدية، على تمام الاتفاق في

---

(١) خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص: ١٣٤-١٣٥.

(٢) ينظر هذه المقارنة في: نفسه، ص: ٢٧٤.

المبدأ والغاية .. وعلى هذا لاح لي بارق أمل كبير، أن تتحد أهل الأديان الثلاثة مثل ما اتحدت الأديان في جوهرها وأصلها وغايتها، وأن بهذا الاتحاد يكون البشر قد خطى نحو السلام خطوة كبيرة في هذه الحياة القصيرة»[1].

لكنه بعد أن عزم على هذا الأمر وأخذ يخط فيه نظريته، واجهه تجار الدين الذين جعلوا الفرق والطوائف كحوانيت، ومناجم للذهب والفضة، بما أحدثوه من خلافات دينية وطائفية .. رجع عن نظريته وتوجه نحو قضايا الشرق وأهله، «فالشرق الشرق؟ وقد خصصت جهاز دماغي لتشخيص دائه وتحري دوائه فوجدت أقتل أدوائه وما يعترض في سبيل توحيد الكلمة فيه داء انقسام أهله وتشتت آرائهم واختلافهم على الاتحاد واتحادهم على الاختلاف فقد اتفقوا على أن لا يتفقوا ولا تقوم على هذا القوم قائمة»[2]، هذا ما يعني أنه صرف النظر عن وحدة الأديان إلى الوحدة الإسلامية.



(١) خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص: ٧٦.

(٢) نفسه، ص: ٧٧.



المطلب التاسع
موقفه من صراع الفرق الإسلامية

أولاً: موقفه من المعتزلة:

جاء في خواطره رده على أحد الشيوخ من كبار مدرسي السليمانية، حيث نسب الزمخشري إلى الإلحاد والكفر، في حوار معه عن المعتزلة والجبرية والقدرية، في قولهم: أن كل أفعال العبد مسندة إلى الله حتى المعاصي ..، فبعد أن عرض الأفغاني الآيات والأحاديث التي يعتمدها المعتزلة في رأيهم..، قال: «أما المعتزلة فليس من العدل أن ننظر إلى كل مذهبهم بعين السخط، ولا أن نقبل مرتآهم بعين الرضا، إذ فيهم من أجلة العلماء والأئمة من يطأطئ الخلق رأسه إجلالا لهم ..، أما نظر المعتزلة، وما قيل عنهم، أو قالوا به، أنهم اعتزلوا فئتي الضلالة وهما: الخوارج وأهل السنة، فأرى في هذا شططا، وهو ما أدى إلى تفرغ العلماء لقدح زناد فكرهم بإيراد الحجج نفيا أو إثباتا لأمور في الفروع كان الأولى الاقتصاد بها، والوقوف عند حدود ما تتم معه الفائدة من فهم مقاصد الشارع، وما ينفع الخلق في أمور العبادات والمعاملات»[1].

في هذا إنصاف للمعتزلة، وتنبيه على أن الاشتغال بالصراع والنزاع حول الجزئيات والفروع إضاعة للجهد، كان الأولى صرف كل تلك الجهود في ما ينفع الخلق.

---

(١) ينظر: خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص: ٤٢.

أما طعن الشيخ -من كبار مدرسي السليمانية- في الزمخشري استنادا إلى ما قاله ابن خلدون، فقد فنده الأفغاني -بعد قراءته من كتاب المقدمة- قال: «هذا ما قاله ابن خلدون يا حضرة الشيخ، ومنه يعلم أن الشرط الأعظم الذي وضعه ابن خلدون لمن يحب أن يستفيد من تفسير الزمخشري، أن يكون ذا قدم ثابت في العقائد، وعلم راسخ في حقائق العبادات، عندئذ يستفيد ما شاء أن يستفيد من تفسير الزمخشري لأنه (أبدع ما شاء أن يبدع)»[1].

ثانياً: موقفه من الجبرية:

وفي نفس سياق يقول عن الجبرية وما ورد عنهم من آراء، «إن مذهب الجبرية -وهي من أكبر الفرق الإسلامية في وقتها وأكثرها جدلا- لم يكن في ما ارتأته محض الحق، أو ما يجوز الأخذ به للمسلمين كافة ..، إذ في تلك المباحث عقبات كأود، ومقامات تشبه في اجتيازها هول الصراط، وهي إلى العلم الروحاني أقرب منها إلى العلم الجسماني ..، كل مثل هذه الشبهات والخواطر، لا يجوز الأخذ بها على ظاهرها، لأن لها من المقامات ما ذكرنا، لا تحصل ولا يمكن الوصول إليها، إلا بمجاهدات نفسية وإمداد، ليدخل وراء الشارع الأعظم إلى حضرة (لا إله إلا الله) ولا فاعل إلا الله .. »[2].

سيرا على منهجه في محاولة تضييق الخلاف، يرى عدم أخذ عبارات الفرق والمذاهب والأديان على ظاهرها، وعدم الإكثار من الجدل، لأن تلك

(١) ينظر: خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص: ٢٨٥.

(٢) ينظر: نفسه، ص: ٢٨٣.

المباحث «إلى العلم الروحاني أقرب منها إلى العلم الجسماني»، فهو يدعو إلى مجاهدة النفس من أجل نقاء الذهن وتخلصه من الشوائب، «ليدخل وراء الشارع الأعظم إلى حضرة (لا إله إلا الله)»، وفي هذا الأمر توجيه عظيم، وعلاج كبير لأزمة الجدل واللدد في الخصومة بين الفرق الإسلامية، والصراع الفكري حول الفروع التي من طبيعتها الاحتمال، الموجب للاختلاف، وهم مأمورون شرعا بالاجتهاد فيها.

يقول في تعليقه على حديث افتراق الأمة، وبعد مناقشته ادعاء كل فرقة أنها الناجية دون غيرها، وأن كل فرقة تذكر لذلك أدلة وبراهين: «والحق الذي يرشد إليه الشرع والعقل: أن يذهب الناظر المتدين إلى إقامة البراهين الصحيحة على إثبات صانع واجب الوجود، ثم منه إلى إثبات النبوات، ثم يأخذ كل ما جاءت به النبوات بالتصديق والتسليم بدون فحص فيما تكنه الألفاظ، إلا فيما يتعلق بالأعمال، على قدر الطاقة، ثم يأخذ طريق التحقيق في تأسيس جميع عقائده، بالبراهين الصحيحة، كأن ما أدت إليه ما كان، لكن بغاية التحري والاجتهاد. ثم إذا فاء من فكره إلى ما جاء من عند ربه، فوجده بظاهره ملائما لما حققه، فليحمد الله على ذلك، وإلا فليطرق عن التأويل، ويقول: ﴿ **يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا** ﴾ (آل عمران:٧)، فإنه لا يعلم مراد الله ونبيه إلا الله ونبيه. فعلى هذا المنوال يكون نسجه، فيبوء من الله برضوان، حيث أسس عقائده على السديد من البراهين، واستقبل الأخبار الإلهية بالقبول والتسليم، وتناولها بقلب سليم.

وإن أراد التأويل لغرض: كدفع معاند، أو إقناع جاحد، فلا بأس عليه، إذا سلم برهانه من التقليد والتشويش، وهذا هو دأب مشايخنا، كالشيخ الأشعري، والشيخ أبي منصور، ومن ماثلهم، لا يأخذون قولا حتى يسددوه ببراهينهم القوية، على حسب طاقتهم، وهذا ما يعني باسم «السني»، و«الصوفي»، و«الحكيم»..»[1]

ثالثاً: موقفه من الشيعة:

أنكر الأفغاني التعصب المذهبي والطائفي والديني عموما، كان رحمه الله يدعو إلى طرح الخلافات الجزئية بين السنة والشيعة، ويرى أنه لا موجب لها، فقد كان هذا الخلاف في السابق له أغراض سياسية، واليوم يلزم الالتزام بالأصل وهو الوحدة، وترك الاختلافات الجزئية لمواجهة الأخطار المحدقة بالأمة، فهو يرى أن التفرقة بين أهل السنة والشيعة أحدثتها مطامع الملوك وجهل الأمة، وجميعهم يؤمنون بالقرآن ورسالة محمد، ففيم الخلاف؟ ولم القتال؟.

ذكر رحمه الله موقفه من الصراع السني الشيعي في خواطره، وهو موقف قوي ودقيق يستحق أن ينقل كاملا، نحاول اختصاره للقارئ، يقول أن آل البيت النبوي تفرقوا إلى أحزاب وشيع، ذكر منهم اثنين: الأولى: «المؤلهة» وهم القائلون بألوهية سيدنا علي رضي الله عنه، والثانية: «المفضلة»

(١) التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ١٦٤-١٦٥.

هم الغلاة في محبة آل البيت، وهم داخلون تحت قول سيدنا علي: «يهلك فينا أهل البيت اثنان: محب غال وعدو قال».

الفرقة الثانية لا يجوز تكفيرهم ومخاصمتهم لمجرد تفضيلهم ومغالاتهم في حب آل البيت وسيدنا علي، فينبغي تجاوز الاختلاف والنزاع ..، الذي سهل أمره «جهل الأمة وسفه الملوك الطامعين في توسيع ممالكهم». فإن ملوك السنة هولوا وأعظموا أمر الشيعة ليقتل بعضهم بعضا، وجميعهم يؤمن بالله وبرسوله ﷺ.

ومسألة التمسك بتفضيل سيدنا علي، لم تعد لها فائدة في زمننا اليوم، فليس فيها إلا الضرر وتفكيك وحدة المسلمين. هل إذا وافق الشيعة السنة على أن سيدنا أبي بكر كان أولى بالخلافة، أو وافق السنة الشيعة على أن سيدنا علي كان أولى بالخلافة .. هل من فائدة لذلك اليوم؟، «أما آن للمسلمين أن ينتبهوا من هذه الغفلة؟ ومن هذا الموت قبل الموت؟. فإن سيدنا علي لا يرضى على الشيعة إن هم قاتلوا أهل السنة لمجرد تفضيله على أبي بكر، ونفس الأمر بالنسبة لسيدنا أبي بكر، لا يرضيه الصراع والقتال لأجل التفضيل، والقرآن يأمر الجميع بالائتلاف.

وختم بحل إشكال الأفضلية محل النزاع بين الشيعة والسنة: «أما قضية التفضيل فلو استحقت البحث بعد تلك الأجيال، لكفى أن يقال لحل إشكالها: إن أقصر الخلفاء الراشدين عمرا تولى الخلافة قبل أطولهم عمرا، فلو تولى الخلافة بعد النبي ﷺ علي بن أبي طالب، لمات أبو بكر وعمر وعثمان ولم يتيسر لهم خدمة الإسلام والمسلمين، بما استطاعوا أن يخدموه به

رضوان الله عليهم أجمعين، حكمة الله في خلقه ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ (الحجرات:١٣)»[١].

وينتقد الشيعة ويرفض قولهم بالإمام المعصوم المعلم للدين، «فنقول كفى بالشرع والقرآن معلما، فيكفي أخذ ما نتيقنه من القرآن، فلا حاجة إلى المعلم المخصوص، وهو الإمام المعصوم، ولسنا نحتاج إلى نائب عن الشرع إلا في مجرد التبليغ، ثم من الشرع نفسه يكون العلم والأخذ»[٢].

يقول في دعوته الفرس الإيرانيين إلى الاتحاد مع الأفغان: «هاتان طائفتان هما فرعان لشجرة واحدة، وشعبتان ترجعان إلى أصل واحد هو الأصل الفارسي القديم، وقد زادهما ارتباطا اجتماعيا في الديانة الحقة الإسلامية، ولا يوجد بينهما إلا نوع من الاختلاف الجزئي لا يدعو إلى شق العصا، وتمزيق نسيج الاتحاد، وليس بسائغ عند العقول السليمة أن يكون مثل هذا التغاير الخفيف سببا في تخالف عنيف»[٣]، ويذكر الإيرانيين بنتائج الخلاف بينهم وبين الأفغان: «أظنكم لم تنسوا أن استيلاء الانجليز على الممالك الهندية، إنما تم بوقوع الخلاف بينكم وبين الأفغان»[٤]، ويقول للإيرانيين في حثه على الوحدة مع الأفغان «الوحدة منبت الشوكة»[٥].

(١) ينظر: خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص: ١٥٢-١٥٣.

(٢) التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ٢٩٥.

(٣) العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ١٩٣.

(٤) نفسه،، ص: ١٩٥.

(٥) نفسه، ص: ١٩٥.

ويقول في نبذ الطائفية، والتوجه نحو الوحدة مخاطبا الإيرانيين والأفغان[1]، ممثلا لهم بخلاف الألمان في الديانة المسيحية، ويدعوهم إلى الاتعاظ واستخلاص الدرس: «كان الألمانيون يختلفون في الدين المسيحي على نحو ما يختلف الإيرانيون مع الأفغانيين في مذاهب الديانة الإسلامية، فلما كان لهذا الاختلاف الفرعي أثر في الوحدة السياسية، ظهر الضعف في الأمة الألمانية، وكثرت عليها عاديات جيرانها، ولم يكن لها كلمة في سياسة أوربا، وعندما رجعوا إلى أنفسهم وأخذوا بالأصول الجوهرية، وراعوا الوحدة الوطنية في المصالح العامة، أرجع الله إليهم من القوة والشوكة ما صاروا به حكام أوروبا وبيدهم ميزان سياستها»[2]. «وعلى الفارسيين والأفغانيين أن يراعوا الكلمة الجامعة والصلة الجنسية ولا يجعلوا الاختلاف الفرعي في المذهب سببا في خفض الكلمة الإسلامية، وقطع الصلة الحقيقية، فليس من العقل أن يقام من خلاف جزئي علة لاضمحلال الكل»[3].

ويذهب البوطي رحمه الله إلى أن الأفغاني كان شيعي المذهب، إيراني الموطن، وكان يخفي على العالم الإسلامي هويته الحقيقية، لكن البوطي يقول في سبب هذا الإخفاء لهويته: «إن بوسعي أن أفترض أن جمال الدين رحمه الله كان قد حمل نفسه مهمة جمع العالم الإسلامي على كلمة سواء، كما يؤكد ذلك كل من قد تحدث عنه وترجم له .. وأنه نظر فوجد أن المسؤولين

---

(١) ينظر: خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص: ٢٣٠.
(٢) العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ١٩٦.
(٣) نفسه، ص: ٢١٠.

ورجال العلم والفكر الإسلامي لن يثقوا به في حمل هذه المهمة بصدق، إن رأوا أنه ينتمي إلى إحدى الأقليات المذهبية، فرأى أن من الخير لإنجاح مهمته القدسية حقا أن يخفي على الناس هويته الحقيقية، وأن يبرز لهم من نفسه عالما سنيا متميزا ينتمي إلى المذهب الذي يمثل سواد هذه الأمة وجمهرتها الكبرى.. ولعله اجتهاد مقبول .. (ثم انتهى إلى القول) لا يكفي أن نقف عند هذا الافتراض، ثم نركن إليه ونطمئن إلى أنها هي الحقيقة، ولا سيما إن أخذنا بعين الاعتبار سخط علماء إيران عليه واتهامهم له باعتناق البهائية»[1].

هذا الاتهام بشيعيته .. سبق وأن أوردنا رد خسرو شاهي عليه، لكن المتأمل فيما قاله البوطي يستنتج أمرين: الأول: أن البوطي يرى أنه على فرض شيعيته فقد أخفى مذهبه من أجل الجامعة الإسلامية، والثاني: البوطي لم يقطع بشيعية الأفغاني بل ما قاله افتراض فقط، وأكد على أن حياة الأفغاني مليئة بإشكالات غامضة تحتاج إلى إعادة التحقيق والدراسة.

الأفغاني كان يدعو الجميع إلى التمسك بالدين، وأن يكون إمامهم القرآن بدون تعصب لمذهب، سواء كان كلاميا أو فلسفيا أو سنيا أو شيعيا..، زيادة على ما جاء في خاطراته أن «مذهبه حنفي .. مع ميل إلى مذهب السادة الصوفية»[2]، وفي هذا ما يفند دعوى كونه شيعيا، وهذا ما يؤكده محمد عمارة في سياق تفنيد دعوى كون الأفغاني شيعي المذهب: «كان

(١) شخصيات استوقفتني، البوطي، ص: ١٨١-١٨٢.

(٢) خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص: ٦٥.

الأفغاني مسلما، ناضل لإيقاظ كل المسلمين، وعمل لتجديد الحياة في كل ديار الإسلام، بل وفي عموم الشرق، بما فيه من بلاد ومن فيه من بشر، وما حوى من مذاهب وتيارات»[١].

كان أوسع من المذهبية الضيقة بالفهم الذي كان سائدا في عصره، فهذا موقف عظيم من الأفغاني اتجاه الصراع الطائفي السني الشيعي، فكان هدفه جمع الكلمة، وترك الصراع الذي تسببت فيه ظروف تاريخية، لعبت فيها السياسة دورا كبيرا، فهو يرفض الخوض في هذه الخلافات، ويوجه السنة والشيعة إلى التمسك بالأصول وترك الخلاف في الفروع، والتنبه إلى أن الظروف السياسية والدولية في زمانه، -كما في زماننا- تفرض عليهم الاجتماع والاتحاد، فهو يحذرهم من نتائج الاستمرار في هذا الخلاف الجزئي، والأعداء يحيطون بهم من كل جانب، بل عليهما أن يتجاوزا خلافهم إلى الوحدة والوفاق، لتسييج أوطانهم ضد أعدائهم.



(١) جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، محمد عمارة، ص: ٤٤.



المطلب العاشر
موقفه من الفلسفة والفلاسفة

ينتقد الأفغاني من ينتسب لأهل السنة من العلماء الذين يكفرون الفلاسفة، يقول بعد عرض الحجج ودعوة القارئ إلى الإنصاف: «يدعون السنة وهم ناصروا البدعة، وأي بدعة أكثر من تكفير من يدعون الإيمان بما جاء به محمد بعضهم لبعض، بدون استناد لا إلى كتاب ولا إلى سنة، وإنما هو لمجرد أن يقولوا: مذهبه يخالف مذهبنا، قد رأوا أن لا يوافقوا الحكماء في قول من الأقوال، فما بالهم لا ينكرون نبوة نبينا، لأن الحكماء يقولون بها؟ والعجب أي ضرر في أن يوافقنا على ما نقول جميع أهل العلم، بل ذلك مما يحقق غرضنا، وهو غاية سعي العاقل، خصوصا الذي يدعي أنه من أهل السنة، ورافض البدعة»[1].

وهو لا يكفر الفلاسفة في مسألة علم الله للجزئيات، التي شنع عليهم فيها، يقول بعد تحقيق المسألة وعرض أقوال الفلاسفة: «وعلى هذا لا يستحقون التكفير، فإنهم قد أثبتوا علم الله بجميع الكليات والجزئيات، غايته على وجه غير الوجه الذي عليه علومنا، وهذا لا ضير فيه»[2].

ويقول في سياق مناقشة الحكماء في مسألة حدوث العالم: «واعلم أني وإن كنت قد برهنت على حدوث العالم، وحققت الحق فيه، على حسب

(١) التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية، السيد جمال الدين الحسيني الافغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ٢٩٢-٢٩٣.

(٢) نفسه، ص: ٣٥٩.

ما أدى إليه فكري، ووقفني عليه نظري، فلا أقول بأن القائلين بالقدم قد كفروا بمذهبهم هذا، وأنكروا به ضروريا من الدين القويم، وإنما أقول: إنهم قد أخطأوا في نظرهم، ولم يسددوا مقدمات أفكارهم. ومن المعلوم أن من سلك طريق الاجتهاد، ولم يعول على التقليد في الاعتقاد، ولم تجب عصمته، فهو معرض للخطأ، ولكن خطأه عند الله واقع القبول، حيث كانت غايته من سيره، ومقصده من تمحيص نظره، أن يصل إلى الحق، ويدرك مستقر اليقين، وكل من اعتقد بالألوهية التامة، ونزه الحق عن جميع النقائص، واعتقد بنبينا ﷺ وبما جاء به، ولم يكذب شيئا مما نقل عنه، مع علمه بأنه قد نقل عنه، فهو مؤمن ناج، عدل رضي عند الله تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ (البقرة:٢٨٦). وعلى المرء أن يسعى إلى الخير جهده، فإياك أن تنهج نهج التعصب، فتهلك»[١].

لا تكفير فيما عدا مسائل الألوهية والنبوة والمعاد: «كل مسألة من المسائل التي جعلت اليقين بالنظر والفكر، للوقوف على حقيقة الأمر فيها بحسب الواقع، فإنه لا يتعلق التكفير باعتقاد أحد طرفي النفي والإثبات فيها. ما عدا مسائل: الألوهية والنبوة والمعاد. فإن إنكار شيء من هذه الأمور الثلاثة كفر، لما أنها مبنى جميع الديانات، وأما سواها من التفاصيل، فلا بأس من اعتقاد أحد طرفيه، إن كان البرهان ..»[٢].

(١) التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية، السيد جمال الدين الحسيني الافغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ٢٥٩-٢٦٠.

(٢) نفسه، ص: ٣٤٨.

والناظر في تعليقاته على «شرح الدواني»، و«رسالة في الرد على الدهريين»، يعلم مدى فقهه ودرايته بكلام الحكماء، وتوجيه أقوالهم وآرائهم، وعلمه بأقوال المتكلمين وفلاسفة الإسلام، وفلاسفة اليونان، ويتعرض للشارح في «شرح الدواني»، بالنقد والتصحيح يقول في أحد المواضع أن بيان الشارح: «في غاية الفساد من وجوه كثيرة»[1]، مما يدل على خبرة فلسفية وكلامية كبيرة، ودراية واسعة بأقوال الحكماء.

وقدم النقد اللازم لفلسفة التنوير اللادينية[2]. وهو يرى أن ضعف المسلمين بدأ حقيقة بدخول عقائد الباطنية عليهم في القرن الرابع الهجري، ودخول العقائد الطبيعية الدهرية، وهذه العقائد هي التي مهدت للغزو الصليبي والتتاري على العالم الإسلامي.

وفي الرد على الدهريين صوب الأفغاني نقدا قاسيا ضد أتباع الفلسفة الطبيعية الانتقائية، التي أخذ بها أحمد خان في الهند، وكان قد التقاه فيها سنة ١٨٨٩، ولكن انتقاده كان أوسع من أحمد خان، فقد هاجم أيضا ديموقراطيس، ودارون، وأنكر عليهم إنكارهم لوجود الله تصريحا أو تلميحا. وقد عمد إلى التدليل على الدور العظيم الذي لعبه الدين في المدنية والرقي الإنساني، وقال الأفغاني إن الدين علم الإنسان وأعطاه طبيعته الروحية التي جعلته أشرف المخلوقات، مما أوصله إلى الترفع عن

---

(١) التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية، السيد جمال الدين الحسيني الافغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ٢٣٠.

(٢) العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ٤٠.

الانقياد إلى ميوله البهيمية وإلى العيش بسلام مع أقرانه، وقال إن الأمة الإسلامية قامت أصلا على أسس دينية وأخلاقية راسخة. إلا أن قيام الدهرية (الفلسفة الطبيعية) في مصر وبلاد الفرس في القرن العاشر تحت ستار الإسماعيلية، لم تلبث أن قوضت أسس العقيدة، وزرعت بذور الشك في نفوس المسلمين، وأكد على «أن فقدان الشكيمة الخلقية لدى المسلمين كان أهم الأسباب وراء الضعف الذي دب في نفوسهم فاستطاعت جماعة الإفرنج أن تكتسح بلادهم وأن يقيموا فيها».

وقد وجه الأفغاني كذلك مآخذ حاسمة إلى الاتجاهات الفلسفية الأوروبية في عصره، ابتداء من العدمية إلى الاجتماعية والاشتراكية، وقال إن هؤلاء «بحجة مساعدة الفقراء والضعفاء أرادوا إلغاء الامتيازات الإنسانية كافة وإباحة كل الممتلكات»[(١)].

ويمكن تلخيص رده على الدهريين «جحدة الألوهية في أي أمة»[(٢)]، في قضايا ثلاث:

القضية الأولى: بيان ضرورة الدين للمجتمع: يقول في بداية كلامه عن حقيقة مذهب النيشرية والنيشريين/ الطبيعيين: «الدين قوام الأمم وبه فلاحها، وفيه سعادتها وعليه مدارها»[(٣)]. ويقول: «أكسب الدين عقول

(١) العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ٧٨.

(٢) رسالة الرد على الدهريين، جمال الدين الأفغاني، ترجمة: محمد عبده، تحقيق: أحمد ماجد، دار المعارف الحكمية، بيروت، ط/ ١، (١٤٣٨هـ/ ٢٠١٧م)، ص: ١٠١.

(٣) رسالة الرد على الدهريين، جمال الدين الأفغاني، ترجمة: محمد عبده، تحقيق: أحمد ماجد، ص: ٧١.

البشر ثلاث عقائد: وأودع نفوسهم ثلاث خصال، كل منها ركن لوجود الأمم، وعماد لبناء هيئتها الاجتماعية، وأساس محكم لمدنيتها .. العقيدة الأولى: التصديق بأن الإنسان ملك أرضي، وهو أشرف المخلوقات. والثانية: يقين كل ذي دين بأن أمته أشرف الأمم، وكل مخالف له فعلى ضلال وباطل. والثالثة: جزمه بأن الإنسان إنما ورد هذه الحياة الدنيا لاستحصال كمال يهيئه للعروج إلى عالم أرفع وأوسع من هذا العالم الدنيوي..»[1]. «وأما الخصال الثلاث التي توارثتها الأمم من تاريخ قد لا يحد قدما، وإنما طبعها في نفوسهم طابع الدين. فإحداها: خصلة الحياء .. والخصلة الثانية: الأمانة.. والخصلة الثالثة: الصدق..»[2]. «فتبين مما قررناه أن الدين وإن انحطت درجته بين الأديان، ووهي أساسه، فهو أفضل من طريقة الدهريين، وأمس بالمدنية، ونظام الجمعية الإنسانية..»[3].

والقضية الثانية: بيان خطر انتشار المذهب الطبيعي على المجتمع: يقول: «كيفما ظهر الماديون، وفي أي صورة تمثلوا، وبين أي قوم نجموا، كانوا صدمة شديدة على بناء قومهم، وصاعقة مجتاحة لثمار أممهم، وصدعا متفاقما في بنية جيلهم، يميتون القلوب الحية بأقوالهم، وينفثون السم في الأرواح بآرائهم، ويزعزعون راسخ النظام بمساعيهم، فما رزئت

(١) رسالة الرد على الدهريين، جمال الدين الأفغاني، ترجمة: محمد عبده، تحقيق: أحمد ماجد، ص: ٩٠.

(٢) نفسه، ص: ٩٤-٩٨.

(٣) نفسه، ص: ١٣٠-١٣١.

بهم أمة، ولا مني بشرهم جيل، إلا انتكث فتله، وسقط عرشه، وتبددت آحاد الأمة، وفقدت قوام وجودها»[1].

والقضية الثالثة: مزية الإسلام كعقيدة ودين على الأديان الأخرى: «إذا نظرنا فيما بين أيدينا من الأديان، وجدنا دين الإسلام قد أقيم على أساس من الحكمة متين»[2]، وهو الموصل إلى «السعادة الحقيقية في الدارين، وكل ذلك مشروط بأمور لا يتم إلا بها: الأول: صفاء العقول من كدر الخرافات وصدأ الأوهام ... وأول ركن بني عليه الدين الإسلامي صقل العقول بصقال التوحيد وتطهيرها من لوث الأوهام..، الأمر الثاني: أن تكون نفوس الأمم مستقبلة وجهة الشرف طامحة إلى بلوغ الغاية منه، بأن يجد كل واحد من نفسه بأنه لائق بأية مرتبة من مراتب الكمال الإنساني ما عدا رتبة النبوة ... إن دين الإسلام فتح أبواب الشرف في وجوه الأنفس، وكشف لها عن غايته، وأثبت لكل نفس صريح الحق في أي فضيلة، وأنبأ كل ذي نطق بوفرة استعداده لأي منزل من منازل الكرامة، ومحق امتياز الأجناس وتفاضل الأصناف، وقرر المزايا البشرية على قاعدة الكمال العقلي والنفسي لا غير... الأمر الثالث: أن تكون عقائد الأمة، وهي أول رقم ينقش في ألواح نفوسها، مبنية على البراهين القويمة والأدلة الصحيحة، وأن تتحامى عقولهم عن مطالعة الظنون في عقائدها، وتترفع عن الاكتفاء بتقليد الآباء فيها ..، إن الدين الإسلامي يكاد يكون متفردا من بين الأديان بتقريع

(١) رسالة الرد على الدهريين، جمال الدين الأفغاني، ترجمة: محمد عبده، تحقيق: أحمد ماجد، ص: ٨٩.
(٢) نفسه، ص: ١٣٥.

المعتقدين بلا دليل، وتوبيخ المتبعين للظنون، وتبكيت الخابطين في عشواء العماية والقدح في سيرتهم، هذا الدين يطالب المتدينين أن يأخذوا بالبرهان في أصول دينهم، وكلما خاطب خاطب العقل، وكلما حاكم حاكم إلى العقل..، الرابع: أن يكون في كل أمة طائفة يختص عملها بتعليم سائر الأمم (إقامة المعلم) ..، ثم طائفة أخرى تقوم على النفوس تتولى تهذيبها وتثقيف أودها (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)..»[1] .

وفي هذا السياق نعرض لقصة حوار الأفغاني مع المستشرق «رينان»[2]، فقد ألقى رينان محاضرة، عرض فيها شبهتين عن الإسلام والمسلمين، رد عليه الأفغاني بما يجليهما بأدب وحوار علمي رفيع، جاء في العروة الوثقى: «وفي الرد على المستشرق الفرنسي رينان عالج الأفغاني النقطتين الرئيسيتين في محاضرة رينان العنصرية: الأولى: أن الديانة الإسلامية كانت -بما لها من نشأة خاصة- تناهض العلم. والثانية: أن العرب أمة غير صالحة بطبيعتها لعلوم ما وراء ولا للفلسفة»[3].

وجاء في «الخاطرات» أن الأفغاني باحث رينان في: «العلم والإسلام

---

(١) رسالة الرد على الدهريين، جمال الدين الأفغاني، ترجمة: محمد عبده، تحقيق: أحمد ماجد، ص: ١٣٥- ١٤٢.

(٢) ينظر محاضرة أرنست رينان «الإسلام والعلم» في: الإسلام والعلم مناظرة رينان والأفغاني، ترجمة ودراسة: مجدي عبد الحافظ، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط/ ١، (٢٠٠٥م)، ص: ٣٣.
كما عرض الكتاب رد الأفغاني على رينان، وكذلك ردود بعض العلماء من العالم العربي: محمد عبده، الرافعي ..

(٣) العروة الوثقى، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، ص: ٧٨.

وحقيقة القرآن والعمران ..، أما رينان فقد شهد له بصحة العلم، وقوة الحجة، ورجع عن كثير من آرائه في أن الإسلام والقرآن مانعان للحضارة والعمران، وأن ما يرى في المسلمين من الانحطاط والتقهقر، إن هو إلا من سوء فهم أهل الجمود من رؤساء أهل الدين لحكمته»[1]، وانتهى رينان بعد مناظرة الأفغاني إلى نتيجة مفادها: «أن مقاومة العلم ليست من طبيعة الإسلام، ولو كانت من طبيعته ما شجع ما شجع الحركة العلمية في أوله ولا آخره»[2].

خلاصة:

فإن اختيارنا للأفغاني في هذه الدراسة لم يكن عشوائيا، بل كان عن قصد، لأنه يعتبر رائد مدرسة الفكر الإسلامي الحديث، ولأن رؤيته الفكرية وتراثه عموما يعتبر أهم توصيف للواقع الإسلامي في زمانه، لأن الأفغاني كان على ارتباط دائم بالواقع الاجتماعي والسياسي والعلمي، وهذا ما أعطى لفكره وآرائه السمة الواقعية، وهذا التأثير الكبير في الفكر الحديث والمعاصر والجديد، ولا غرابة في الأمر، لأن الفكر لا يتطور ولا يتجدد إلا في علاقته بالواقع.

قامت حركة الأفغاني في النصف الأخير من القرن التاسع عشر كرد فعل للاستعمار الغربي، «وفي سبيل مواجهة هذا الاستعمار، طالب جمال الدين بمقاومته، ولأجل هذه المقاومة عمل على إيقاظ روح التضامن

(١) خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص: ٥١.

(٢) زعماء الإصلاح في العصر الحديث، أحمد أمين، ص: ٩٣.

الإسلامي، عن طريق طلب التمسك بالقرآن، وإلغاء العصبية المذهبية، وطرح التقليد الحزبي، وإعمال الاجتهاد في فهم القرآن، والملاءمة بين مبادئه وظروف الحياة التي يعيش فيها المسلمون، وطرح الخرافات والبدع، التي غيرت من جوهر الإسلام، والتي جعلته وسيلة سلبية في الحياة، بدلا من كونه حقيقة واضحة، وقوة إيجابية في السيطرة على الحياة وتوجيهها، لقد أراد جمال الدين في كفاحه الاستعمار الغربي أن ينقل المسلمين من حال الضعف إلى حال القوة، كي يستطيعوا مواجهة الاعتداء الغربي في إعداده المنظم، وعدته القوية»[1].

وانطلاقا من تشخيصه لأسباب الضعف التي كان عليها المسلمون في زمانه، يخلص إلى أن منها ما هو داخلي: تمثل في انتشار البدع والخرافات بسبب الابتعاد عن الدين وفهمه السليم، والتفرق وكثرة الفرق والمذاهب والتعصب لها، والكذب على النبي ﷺ، ومنها ما هو خارجي: مثل انتشار العقائد والفلسفات الباطلة، كالدهرية الطبيعية التي كانت من وسائل الاستعمار وخصوصا في الهند، وانتشار السفسطائية، وحركة الزندقة ... لكن السبب الرئيسي الخارجي لضعف المسلمين هو الاستعمار، غير أنه في الحقيقة لا يمكن اعتباره سببا، بل هو نتيجة لحال الضعف والوضع الذي آل إليه أمر المسلمين، هذا الوضع هو سبب الاستعمار، أو هو من وضعهم في حال «القابلية للاستعمار»، والحل في رؤية جمال الدين هو: الوحدة والاجتماع على أساس القرآن الكريم.

(١) ينظر: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، محمد البهي، ص: ٨٨.

فقد قام جمال الدين بدور كبير في عملية التواصل بين النخب الثقافية والفكرية والسياسية والتأثير فيهم، وكذلك قام بنفس الدور بين أهل السنة والشيعة، محاولا تجاوز الاحتقان الفكري والطائفي والسياسي، الذي تفاقم طيلة قرون من الصراع، وزاد ترسيخا وتأكيدا مع الدعوة السلفية الوهابية. يقول زكي الميلاد: «وعلى المستوى الديني فقد كان جمال الدين أفضل من تمثل تجسير العلاقة بين الثقافتين السنية والشيعية، وكان نموذجا لهذا التواصل، وأحد مكونات شخصيته وثقافته وحركته الإصلاحية، جعل منه مؤثرا فاعلا في بيئات هاتين الثقافتين، وهو من القلائل جدا الذي ترك هذا المستوى من التأثير في البيئات السنية والشيعية. فكان رمزا للتضامن الإسلامي والحوار الإسلامي والتكامل الإسلامي، وممارسا لفكرة الجامعة الإسلامية التي هي من أبرز أفكار حركته الإصلاحية»[1].

فقد أظهر جمال الدين تفوقا كبيرا في بناء جسور التواصل مع النخب الفكرية في عصره على اختلاف توجهاتهم ومدارسهم وايديولوجياتهم، وعلى اختلاف بيئاتهم في كل الأقطار الإسلامية وغيرها، بعيدا عن الصدام والتشنج، كما قام بدور كبير في الدعوة إلى الجامعة الإسلامية، وتجسير العلاقة بين السنة والشيعة، حتى في علاقته مع الغرب لم يكن متشددا إلا مع الغرب الاستعماري، بل دخل في علاقات تواصل فكري ونقدي مع مفكريه، فلم يكن همه التحذير من الغرب، أو القطيعة معه، أو بناء الحدود

(١) جمال الدين الأفغاني وتطور الفكر الإسلامي، زكي الميلاد، (جمال الدين الأفغاني عطاؤه الفكري ومنهجه الإصلاحي)، ص: ٣٤٣-٣٤٤.

بين الإيمان والكفر، بل كان همه بناء العلاقة مع الغرب على أسس التعاون والاستفادة من المنتج الإنساني، واستخلاص الجديد الذي توصل إليه، دون الاستلاب والتقليد، أو الركون إليه، بل يؤكد على ضرورة بناء الذات الإسلامية، والاعتماد على النفس، ونقد الآخر، ورد شبهه، والوقوف ضد استعمار الأرض والعقل.

ويظهر أثر الأفغاني على جميع الحركات الإصلاحية في العالم العربي والإسلامي، وكلها يعترف بفضله، وأنها امتداد لمشروع النهضة الذي بدأه، على اختلاف هذه الحركات الإصلاحية في البيئة والأولويات الإقليمية .. فقد امتد أثر فكره إلى كل العالم الإسلامي، في مصر نشأت حركة الإخوان المسلمين، والجماعة الإسلامية في الهند، والحركة الإسلامية في إيران، والحركة الإسلامية في تركيا، وحركة الشيخ النورسي على الخصوص.

كان الرجل كثير التنقل والنفي من بلد إلى آخر، جاء في «الخاطرات»: «قال لنا أكثر من مرة: كنت أول عهدي بالنفي، أستصحب جبة ثانية، وسراويل، ولكن لما توالى النفي، صرت أستثقل الجبة الثانية، فأترك التي علي إلى أن تخلق فأستبدلها بغيرها»[1]، فلم يكن يرغب في المناصب والمسؤوليات، لذلك رفض ما كلفه به عبد الحميد من وظائف، ومنها مشيخة الإسلام معتذرا بقوله: «إن وظيفة العالم ليست بمنصب ذي راتب، بل بصحيح الإرشاد والتعليم، ورتبته ما يحسن من العلوم، مع حسن

(١) خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص: ٥٧.

العمل بالعلم»[1].

وما يميز جمال الدين، أن دعوته الإصلاحية كانت عامة تشمل الديني والدنيوي، فقد كانت ثورته على المستعمر، وعلى الحكام المستبدين، وعلى العلماء الجامدين ... وقد خلف مدرسة فكرية وطلابا كثيرين في العالم الإسلامي، استمرت في تبليغ دعوته من بعده رحمه الله.

حركته في ظاهرها سياسية، لكنها في جوهرها إسلامية، ويظهر ذلك في دعوته إلى الوحدة، وفي دعوته إلى الأخذ بما عند الغرب، وفي مقاومته للغرب، وفي انتقاده لسلطان الأستانة وشاه إيران وخديوي مصر .. وفي دعوته إلى الترابط الوثيق بين المسلمين وغير المسلمين في الأوطان الإسلامية، يدعو إلى نبذ الخصومة بين السنة والشيعة، ويحارب المذهب الطبيعي الدهري، وهو هنا يقاوم الإلحاد الديني، ويوضح ضرورة الدين للمجتمع الإنساني، وهو في كل هذا ينطلق من مرجعيته الإسلامية قبل كل شيء.

فإن رسالته الإصلاحية تقوم على بث الروح في العالم الإسلامي -وخصوصا الشرق- حتى يقوم وينهض ويستعيد عزته ومكانته كما كانت له في السابق، ومحاربة الاستعمار الأجنبي، والغزو والاستلاب الحضاري، لاستقلال الأقطار الإسلامية، واتحاد هذه الأقطار لمواجهة الأخطار المحدقة بها من كل جانب، وترك الاختلافات الجزئية والتمسك بالأصول الكلية، وكل ذلك بمنهج واضح أساسه الدعوة إلى الرجوع للقرآن الكريم، ونبذ

(١) خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص: ٦٤.

التعصب المذهبي والطائفي والديني، وإقرار الاجتهاد ونبذ التقليد، وتصحيح العقائد الدينية مثل القضاء والقدر، واقتباس المنتج العلمي والحضاري الغربي، والحذر من الاستلاب الحضاري، ورفض الحكم الاستبدادي، والرد على الشبه التي يرمى بها الإسلام والمسلمون.

على كل لا يمكننا الادعاء أن الأفغاني كان معصوما، وأن أفكاره ومواقفه كلها كانت صائبة صحيحة، فقد كان رحمه الله مثله مثل كل العظماء في تاريخنا، كان صاحب رؤية واضحة، استفرغ وسعه في تنزيلها وتطبيقها، متفانيا ومصرا رغم الأذى والمحن التي أصابته في سبيل ذلك، فقد أدرك أهمية وحدة الأمة فسعى إليها متوسلا بكل الوسائل المتاحة، وأدرك خطر الاستعمار الغربي فقاومه وحذر منه الحكام والعلماء والعامة، وأدرك أهمية العلم وضرر الجهل في العالم الإسلامي، وحث على اكتسابه ومنافسة الآخر في الأخذ بناصيته، وأدرك أهمية بناء دولة المؤسسات على أساس القانون، فحث الحكام على الحكم الشوري الدستوري، وحرض الشعوب لانتزاع حريتها وتخلصها من الاستبداد، «بالجملة فضله كعلمه والكمال لله وحده»[1].



(١) خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص: ٦٧.



المبحث الثالث

فريد الأنصاري (ت:١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م)

ويشتمل على خمسة مطالب:

المطلب الأول: رائد من رواد الإصلاح والتجديد بالمغرب

المطلب الثاني: منهجه الفكري

المطلب الثالث: موقفه من العمل الإسلامي ونقده لمدارسه

المطلب الرابع: موقفه من الصراع العلماني للحركة الإسلامية

المطلب الخامس: مشروعه الدعوي



المطلب الأول
رائد من رواد الإصلاح والتجديد بالمغرب

من علماء رواد الفكر والتجديد والإصلاح في المغرب، الشيخ فريد الأنصاري رحمه الله تعالى، كان من طينة العلماء الربانيين، ودليل ذلك أطوار حياته العلمية والدعوية والمهنية ..، وما ألفه الرجل من كتب قيمة ودراسات أكاديمية ودعوية وأدبية ..، وما أطره من محاضرات وندوات ..، وما تميز به من مواقف جريئة: علمية ودعوية وسياسية .. في تجديد التراث، ومقاومة الأخطار الفكرية، ونقد العمل الإسلامي والدعوة إلى تجديد آلياته الدعوية، وتحذيره من الخطر السياسي الحزبي وتضخمه، والخطر العلماني الفرنكفوني وأصوله الغربية المستهدفة لتشويه الفطرة الإنسانية، وإمامه في كل ذلك تأصيلا وتنزيلا القرآن الكريم.

فقد انخراط الرجل في العمل الحركي الإسلامي، منذ بداياته في المغرب، وتدرج في تنظيمات الحركة الإسلامية، إلى أن انفصل عنها، إلى «الدعوة الإسلامية العامة»، في إطار المجلس العلمي الأعلى والمحلي التابع لمؤسسات الدولة، وقد صاحب هذا التحول انتقادا للحركة الإسلامية، أجمله في كتابه: «الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب»، وهو ما دفع بعض علماء الحركة الإسلامية في المغرب إلى الرد عليه في سلسلة مقالات، كانت فرصة لرصد مسألة «تداخل الدعوي والسياسي»، وما تثيره هذه المسألة من سجالات وإشكالات.

وتأثر فريد الأنصاري رحمه الله بشيخه أحمد البوشيخي، الذي كان مشرفه العام على دراساته الأكاديمية داخل الجامعة، كما تأثر بالدعوة النورسية، وشيخها الداعية المجاهد سعيد النورسي، وخصوصا في كتاباته الأخيرة ومشروعه الكبير «من القرآن إلى العمران»، محاولا الانطلاق من القرآن ودراسته وتدبره لبناء العمران.

فقد كان رحمه الله رائدا من رواد الفكر والدعوة، وانتقل تأثيره إلى خارج المغرب على غير عادة المغاربة -في الغالب-، فهم يتأثرون بالمشارقة، ونادرا ما يتأثر بهم المشارقة، فقد انتشرت كتاباته ومحاضراته في المغرب وتركيا -البلد الذي احتضن الرجل وفكره-، ومصر والسعودية ..، فقد جمع في إنتاجاته العلمية والفكرية بين «النقد» و«البناء»، بين «التشخيص» و«الدواء»، كان صاحب مشروع علمي ودعوي، تميز بمفاهيمه وألفاظه القرآنية، واتساقه المنهجي، وخطابه القوي الإقناعي المؤثر، كان مرتبطا بالحياة العلمية والاجتماعية والسياسية للأمة، لم يؤلف ترفا ولا لحاجة أكاديمية، بل كانت كل دوافعه دعوية إصلاحية، وقد ينطبق هذا الأمر على رسائله الجامعية التي ألفها تحت إشراف شيخه الشاهد البوشيخي.



المطلب الثاني
منهجه الفكري

اعتمد رحمه الله في رؤيته الفكرية والإصلاحية على «مركزية الوحي»: القرآن والسنة النبوية، وعلى شيوخه علماء الصناعة الأصولية، وفحول مقاصد الشريعة، وتأثر بشكل جلي بمدرسة العالم المجاهد المربي الكبير سعيد النورسي[1]، وتأثره بهذا الأخير تجلى بوضوح في تتلمذه للقرآن الكريم، حيث قيد حياته -رحمه الله- لخدمته فهما وتدبرا وتفسيرا ..

وجهوده في ذلك تدخل ضمن مدرسة كبيرة أسسها جيل من الرواد والمفكرين في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، أطلق عليها «المدرسة القرآنية»، سيرا على خطى شيخه الشاهد البوشيخي[2] في مشروعه «الهدى المنهاجي»، وأقوى دليل على اعتماد «القرآن الكريم» في «النقد» و«البناء»، وأنه منطلق التأسيس ومرجعية الإصلاح عنده، أن أغلب مؤلفات الأنصاري -رحمه الله- التي تختزل رؤيته التجديدية، أصدرها ضمن سلسلة: «من القرآن إلى العمران»، فهو يرى أن نجاعة العمل الإسلامي ومبرر وجوده، وجوهر بعثات التجديد الإسلامي عبر التاريخ هو: «إعادة تشكيل الإنسان على موازين القرآن»[3]، «الشمولية كل الشمولية إنما هي في

---

(١) مجالس القرآن مدارسات في رسالات الهدى المنهاجي للقرآن الكريم من التلقي إلى البلاغ، فريد الأنصاري، دار السلام، القاهرة، ط/ ٤، (١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م)، ١/ ١٤.

(٢) مجالس القرآن مدارسات في رسالات الهدى المنهاجي للقرآن الكريم من التلقي إلى البلاغ، فريد الأنصاري، ١/ ١٤.

(٣) الفطرية بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، فريد الأنصاري، دار السلام، القاهرة، ط/ ٢، (١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م)، ص: ٣٩.

إنتاج الإنسان القرآني أساسا»[١]، يقول أن مشروعه الفكري كله مؤسس على الوحي: «لا نبني بناء، ولا نعمر تعميرا، إلا على أساس من كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ»[٢].

فقد كان مجتهدا مجددا في زمن التقليد، معتمدا على روح النصوص ومقاصدها، مستفيدا في ذلك من الرؤية التجديدية الشاطبية، ودقة الفهم وقوة التأمل والتفكر في القرآن الكريم على منوال المدرسة النورسية. كما استفاد من شيخه البوشيخي الدقة المصطلحية، والخبرة التأصيلة، زيادة على تجربته الحركية في العمل الإسلامي، التي مكنته من الخبرة السياسية والتنظيمية ووضوح الرؤية والواقعية في الطرح الفكري ... فكان بهذا جامعا لأطراف العلم والخبرة بالواقع.

يقول في كتابه «الفطرية بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام»، قبل عرضه لرؤيته في فقه الدعوة الإسلامية، بيانا لمنهجه المعتمد في بناء أفكاره واجتهاداته، ومنهجه المعتمد في النقد واقتراح الحلول الفكرية والدعوية، فهو يعتمد القرآن الكريم والسنة النبوية مرجعا في تأصيله للأحكام، واختياره للمصطلحات والألفاظ: «نعود إلى النبع الأول في ديننا ودعوتنا، نعود إلى بساطة الإسلام، نعود إلى ربيع القرآن الصافي، لنسمي المعاني كما سماها الله -سبحانه- ونصف الحقائق كما وصفها رسول الله ﷺ»، فإن التتلمذ للوحي ظاهر جلي في كل كتاباته ورسائله،

---

(١) الفطرية بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، فريد الأنصاري، ص: ٣٩.

(٢) بلاغ الرسالة القرآنية من أجل إبصار لآيات الطريق، فريد الأنصاري، سلسلة من القرآن إلى العمران (٢)، دار السلام، القاهرة، ط/ ١، (١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م)، ص: ١٦.

فإن منهجه الفكري قائم على «مركزية الوحي»، لا يحيد عنه، بدون تحيز أو تعصب إلى جهة أو فئة، «إلا ما دل عليه سبيل القرآن، وأرشد إليه منهاج النبي عليه أفضل الصلاة والسلام»، معتمدا في قراءته على «قواعد العلم»، وما أصله علماء الإسلام من مناهج في الفهم، والقراءة للنصوص والاستنباط منها، مستفيدا من تراث الأمة منذ الصحابة الكرام مرورا بالتابعين إلى فقهاء الأمصار ..، مستحضرا تجارب «الدعوة الإسلامية عبر التاريخ إلى يومنا هذا، غير هاضمين أي تجربة دعوية حقها، ولا منكرين لأي حركة أو طائفة فضلها»، آخذا بعين الاعتبار معطيات التاريخ وظروف الزمان والمكان[١].

وكان منشغلا باختيار مصطلحاته وألفاظه بما يتوافق ونصوص الوحي، والاستعمال في التراث الإسلامي، تميزا في الطرح الفكري والعلمي، فكان يتتبع اللفظ أو المعنى لبيان أصالته في نصوص الوحي وخصوصا في القرآن الكريم، -ويظهر ذلك جليا في تأصيله لـ«نظريته الفطرية»- جاء في تأصيله لمصطلح «الدعوة» وتميزه عن مصطلح «الحركة» في سياق نقد الحركات الإسلامية، لفظ الدعوة «لفظ قرآني أصيل»، و«هو عين المصطلح المستعمل في البيانات النبوية باطراد تام»، كما أنه اللفظ المستعمل عند السلف الصالح، وكتاب السيرة، وعلماء الفقه .. «فتبين إذن أن مصطلح «الدعوة» جامع لكل المعاني المشروعة، التي يعبر عنها اليوم بمصطلح الحركة»[٢].

---

(١) ينظر: الفطرية بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، فريد الأنصاري، ص: ١٤-١٥.

(٢) الفطرية بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، فريد الأنصاري، ص: ٢٦-٢٧.

فقد كان رحمه الله حريصا على بناء مشروعه العلمي والفكري والإصلاحي على وزان الوحي وهديه، مع مراعاة ما أثله علماء الإسلام مذ عصر الصحابة إلى زمانه، من قواعد ومناهج في الفهم والاستنباط والتنزيل، مما يدل على حذر الأنصاري ووعيه بمخاطر الاستلاب الحضاري، والقطيعة الفكرية على هوية الأمة وفكرها وعقيدتها، فهو ملتزم بالانطلاق من الأسس المرجعية الإسلامية، بدءا بتحديد المفاهيم وتأصيل المصطلحات ونقد الآخر، وانتهاء بمقترحات العلاج، وخطط التنزيل على الواقع.

يدعو رحمه الله تعالى في سياق نقد العمل الإسلامي في أخذه بكل أدبيات «الديمقراطية»، إلى تأسيس بدائلهم السياسية على الوحي، وعلى السيرة النبوية، والتجارب التاريخية لحركات التجديد السابقة عليها، ولا بأس من الاستفادة من المنتج الإنساني بما لا يتناقض وشريعة القرآن، لكن بشرط استصلاحه وتخليصه من خلفياته الوثنية[1]، ويؤكد على ضرورة -في إطار حثه لطالب العالمية على فقه الواقع-: «دراسة بعض العلوم الوضعية المعاصرة، التي لا غنى عنها في فهم الواقع، وعلى رأسها القانون .. العام والخاص ..، فلا بد من الاهتمام بالقانون الدستوري ..، ودراسة مفصلة «لقانون الحريات العامة» ..، ثم لا بد من دراسة «مدخل إلى علم الاقتصاد» وخاصة «الاقتصاد السياسي» ..، (ثم) دراسة مجملة للتاريخ العام ..، ثم إن على طالب العالمية أن يكون دائم المطالعة للفكر الإنساني جملة، متتبعا للمذهبيات

(١) الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب انحراف استصنامي في التصور والممارسة حقائق تاريخية ومقولات نقدية تنشر لأول مرة، فريد الأنصاري، ص: ٨٠.

الفكرية والفلسفية واللسانية والسياسية ..»[1].

ويوجه ما ورد في وصية الباجي لولديه من التحذير من دراسة المنطق والفلسفة: «فهو راجع إلى منع البدء بهاتين الصناعتين، وخوف السبق إليهما في تلقين الأطفال وتعليمهم، لا إلى مبدأ تعلمهما ..، فالمسألة عند الباجي إنما هي مسألة أولويات وبرمجة، لا مسألة تحريم لعلم من العلوم، كيف وهو نفسه رحمه الله كان بارعا في فن الجدل والمناظرة، وقد ألف في ذلك ودرس ومارس»[2].

ولمعرفة الآخر والاطلاع على ما عنده «لابد لطالب العلم -في هذا العصر- من أن يلم بإحدى اللغات الأجنبية، وخاصة اللغة الانجليزية -أو الفرنسية على الأقل- إلماما متوسطا، يكفيه لتحصيل القدرة على معرفة الواقع بمكوناته الثقافية والسياسية والاقتصادية، في مصادرها الأصلية، قصد التواصل معه بصورة مباشرة، محاورة وأخذا وعطاء ونقدا، ذلك أن معرفة الأشياء بالوسائط غالبا ما يؤدي إلى الجهل بها، تصورا وحكما ومعاملة، وهذا ضد القواعد الدعوية والمقاصد الشرعية»[3].

ويبين منهجه المقترح لتكوين العالم الرباني في كتابه «مفهوم العالمية من الكتاب إلى الربانية»، وهذا المقترح العلمي والمنهجي يدلنا على منهجه

---

(١) مفهوم العالمية من الكتاب إلى الربانية، سلسلة من القرآن إلى العمران(٣)، فريد الأنصاري، دار السلام، ط/ ١، (١٤٣٠/ ٢٠٠٩م)، ص: ١٣٩-١٤١.

(٢) ينظر: نفسه، ص: ١٤١-١٤٢.

(٣) نفسه، ص: ١٤٣

الفكري، ورؤيته لتجديد مفهوم «العلم»، وتكوين «العالم الرباني» الذي سينهض بمهمة تجديد الدين: «أصول العلم (الشرعي) المطلوب في حركة تجديد الدين إنما هي أربعة: .. الأصل الأول: نصوص الوحي: القرآن الكريم .. والسنة النبوية ..، الأصل الثاني: العلوم الشرعية ..، وهي ثلاثة أصناف: علوم القرآن والسنة، وعلم الفقه وأصوله، وعلم التوحيد والتزكية ..، الأصل الثالث: فقه اللسان العربي: .. الأصل الرابع فقه الواقع: ..إلخ[1].

وبالجملة فإن منهج الأنصاري رحمه الله قائم على «مركزية الوحي»: القرآن والسنة، منفتحا على كل التراث الإسلامي عموما، مجتهدا في إطاره إنشاء وانتقاء، معتمدا على ما أثله علماء الصناعة الأصولية والمقاصدية والفقهية من قواعد ومناهج للفهم والاستنباط، منفتحا كذلك على كل المنتج والتجارب الإنسانية، شرط موافقتها لروح الدين الإسلامي ومقاصده.

❊ ❊ ❊

(١) ينظر: مفهوم العالمية من الكتاب إلى الربانية، سلسلة من القرآن إلى العمران(٣)، فريد الأنصاري، ص: ٨٦-١٤٣.

المطلب الثالث
موقفه من العمل الإسلامي ونقده لمدارسه

تعرض بالنقد للعمل الإسلامي، -وهو من رجالات هذا العمل والمؤسسين له بالمغرب- ودعا تنظيماته إلى تجديد آليات عملها، والعودة بها إلى فطريتها، فقد ركز جهوده على الدعوة إلى العمل الدعوي الفطري على حساب العمل السياسي التنظيمي الميكانيكي، وسعى إلى تقويم العمل الإسلامي وتصويبه، من غير تمييز بين أقطابه: «الدعوة والتبليغ»، «السلفية»، «الحركة الإسلامية»، متتبعا حسنات العمل الإسلامي عموما وسيئاته وأخطائه، يوجه النقد للجميع بشدة مَرة، ويخاطبهم بإنصاف واعتراف مَرة أخرى[1]، مشيدا ببعض الشخصيات العلمية والدعوية، قادحا في بعض الشخصيات الأخرى..، وجهوده في هذا المجال من أعظم الأعمال وأكثرها جدية وعلمية وواقعية.

وجه انتقاده للعمل الإسلامي في كثير من كتبه: «الفجور السياسي»، و«الأخطاء الستة»، و«الفطرية بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام» .. وغيرها من كتاباته، وفي مناسبات وسياقات مختلفة ومتنوعة، وعلى العموم كان غرضه التقويم والتوجيه، والمساهمة في ترشيد العمل الإسلامي وحركات الإسلام السياسي عموما، باعتبارها تنظيمات

---

(١) ينظر: الفطرية بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، فريد الأنصاري، ص: ٥٤.

اجتهادية في الإسلام، لها إيجابياتها وسلبياتها، تعرض بالتنويه والتثمين للإيجابيات، والنقد للسلبيات، والتصحيح للأخطاء.

ويؤرخ للعمل الإسلامي في المغرب ببداية دخول جماعة الدعوة والتبليغ إلى المغرب (١٩٦٢م)، أو إلى تاريخ تأسيس جمعية الشبيبة الإسلامية بالدار البيضاء، وجمعية الدعوة الإسلامية بفاس، والجمعية الإسلامية بالقصر الكبير (نهاية الستينات وبداية السبعينات)[١].

يوجه أسئلة طلب التقويم والمراجعة، والبحث عن الخلل، والابتعاد عن الصراعات الوهمية: «أين الحركات الإسلامية في العالم العربي والإسلامي إذن؟ أين نحو قرن من الزمان، مضى في بناء التنظيمات والجماعات؟ أين الخطط والبرامج والاستعدادات؟ ألم يئن الأوان بعد للمراجعة، والمساءلة لحركات العمل الإسلامي هنا وهناك؟ إلى متى ونحن متشبتون بخطط خرقها الغرب واخترقها أكثر من سبعين مرة؟ حتى أتت عولمة النظام العالمي الجديد على آخر ما بقي منها، فلم يعد لها غير عجيج المظاهرات، وصراخ المهاترات؟ إلى متى ونحن متشبثون -أحزابا وتنظيمات- بوهم إننا قادمون..، هذا زمان نهاية الجغرافيا واختفاء الحدود نعم، ولكنه زمان انبعاث حركة التاريخ، واستشرافها لدورة حضارية أخرى»[٢].

(١) الفجور السياسي والحركة الإسلامية بالمغرب، دراسة في التدافع الاجتماعي، فريد الأنصاري، دار السلام، القاهرة، ط/ ٢، (٢٠١١م)، ص: ٧-٨.

(٢) الفطرية بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، فريد الأنصاري، ص: ٢٣.

فإن ما يحيل عليه عنوان كتاب: «الأخطاء الستة للحركة الإسلامية في المغرب انحراف استصنامي في التصور والممارسة»[1]، وعنوان كتاب «الفطرية بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام» ..، يدل على شدة النقد الذي وجهه الأنصاري للحركات الإسلامية، وخصوصا رسالته «الأخطاء الستة»، وهو نفسه يعترف بهذه الشدة، يقول في المقدمة هذا: «ربما كان فيها -ببعض المواطن- شدة، لكنها شدة على قدر ما وقفنا عليه في جسمها العليل من الداء، وعلى درجة خطورة ما لاحظناه في خطوها من تداخل الأعمال بالأهواء، ثم على قدر ما وجدنا بين أعطافها وحدائقها من عقارب»[2].

بل عمله هذا يصل إلى مرتبة النقض والتجاوز للعمل الإسلامي، ومن مخايل ذلك في كتاباته، إتهامه للحركة الإسلامية أنها أضاعت الجوهر الحقيقي والمبرر الأساس لوجودها وهو: «تجديد التلقي من القرآن الكريم»[3]، ويقول مخاطبا هذه التنظيمات بأنها تضرب «خارج مدار القرآن العظيم»[4]، ووصف المشتغلين في صفوف الحركات الإسلامية بأوصاف قاسية، من قبيل دعوتها إلى «التخلص من الاعتقادات الباطلة، والفهوم

(١) والكتاب تناول بالنقد شقي العمل الإسلامي: الحركي والسلفي في المغرب.

(٢) الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب انحراف استصنامي في التصور والممارسة، فريد الأنصاري، ص: ١١.

(٣) الفطرية بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، فريد الأنصاري، ص: ٣٦.

(٤) نفسه، ص: ٣٧.

الزائفة»[1]..، ولا شك أن هذه الأوصاف وغيرها، توهم القارئ وخصوصا من هو خارج الصف الإسلامي، أن الحركات الإسلامية مجانبة كليا لمنهج الشرع في اعتقاداتها ومفاهيمها.

ويقول أن الحركات الإسلامية «تصور بشري وضعي ذو أصول علمانية»[2]، ولا يخفى ما في هذه النسبة من شدة وقسوة، بل إخراج لهم عن منهج الشرع، مع العلم أن معنى العلمانية عموما: «فصل الدين عن الدولة»، وهذا ما لا تقوله أدبيات هذه الحركات، ولا تدل عليه تنظيماتها ومؤسساتها.

فإن عنوان كتاب «الأخطاء الستة»، يحيل على شدة وقسوة في خطاب الحركة الإسلامية، عبارة «انحراف استصنامي»، وصورة العقرب على الغلاف، والآيتين اللتين بدأ بهما في مدخل الكتاب: قوله تعالى: ﴿وَجَٰوَزْنَا بِبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْبَحْرَ فَأَتَوْا۟ عَلَىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰٓ أَصْنَامٍ لَّهُمْ ۚ قَالُوا۟ يَٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ ۚ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴿١٣٨﴾ إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ مُتَبَّرٌ مَّا هُمْ فِيهِ وَبَٰطِلٌ مَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٣٩﴾﴾ (الأعراف: ١٣٨-١٣٩)، وقوله تعالى: ﴿مِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلدُّنْيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ ۚ﴾ (آل عمران: ١٥٢).

كل هذا له دلالته الإيحائية على بشاعة وعظم الأخطاء عند هذه

(١) الفطرية بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، فريد الأنصاري، ص: ٣٦.

(٢) نفسه، ص: ٧٤.

الحركات، الأمر الذي مهد لسوء فهم كبير ..، يوحي بنقض العمل الإسلامي، لكنه نبه القارئ في المقدمة بقوله: «فهذه رسالة في نقد العمل الإسلامي بالمغرب، وليست في نقضه»[١].

ويقول أن هذه الحركات «نفسها مظهرا من مظاهر علامات الساعة»[٢]، بسيطرة السياسة (الفرع) على العمل الإسلامي بكل تخصصاته (الأصل)، «وبدل أن تنتج الحركة الإسلامية -هذه المرة- المؤمنين الربانيين، بمحاضنها الخضراء، بدأت تفرخ عقارب خضراء»[٣]، بأخطائها -مع العلم أن الخطأ جبلة في البشر- التي حصرها وجمعها بالاستقراء والتتبع والممارسة، «قد وقعت في نوع من «الشرك الخفي» أو ما أسميناه بـ«الاستصنام المنهجي»»[٤].

وشبه ما حصل للحركات الإسلامية بما وقع لملكة سبأ، «إن الحجب الشركية التي صدت ملكة سبأ عن مشاهدة حقائق التوحيد، ومنعتها من إدراك خطئها الاعتقادي، قد انتصب اليوم ما يشبهها -من الناحية المنهجية- في وجدان الحركة الإسلامية، وذلك ما أسميناه بـ«الأصنام المنهجية»

---

(١) الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب انحراف استصنامي في التصور والممارسة، فريد الأنصاري، ص: ٥.

(٢) نفسه، ص: ١٠. إشارة إلى حديث جبريل المشهور الذي رواه عمر بن الخطاب رضي الله عنه والذي فيه -في بيان أمارات الساعة-: «.. أن تلد الأمة ربتها ..». رواه مسلم. بمعنى أن السياسة التي هي الفرع ابتلعت العمل الإسلامي بكل تخصصاته الأخرى.

(٣) نفسه، ص: ١٠.

(٤) نفسه، ص: ١٦.

أو «الاستصنام المنهجي»، إذ أنها بما بلغته من أشكال التقديس لاختياراتها، والتنزيه لتصوراتها، وجعلها فوق النظر النقدي والمراجعة الحقيقية، بصورة شعورية أو لا شعورية، قد جعلها تستصنم أخطاءها بالفعل، فانتصبت أوثانا معنوية بعقلها ووجدانها ..»[1].

وقال في سياق كلامه عن تاريخ التنظيمات الإسلامية ولقاءاتها الماراطونية، من أجل الاجتماع والوحدة، الذي أفضى بأغلب التنظيمات إلى «حركة التوحيد والإصلاح»، وإنشاء «حزب العدالة والتنمية» بعد ذلك، يقول في وصف بعض أعضاء الحزب: «وفي الجناح السياسي عقارب خضر وبعض الشياطين»[2].

ويقول في حديثه عن الأجواء التي تمر فيها اللقاءات والاجتماعات: «وإني لا أذكر بعض تلك الوجوه البئيسة، من «أهل الحل والعقد» ..»[3].

ويقول أن هذه التنظيمات تأثرت بسفه «المطيعية»: «ونحن لسنا بسفهاء -نعوذ بالله- .. ولذلك فضلنا الانسحاب من ومواطن السفه بسلام، وأمر الدعوة أوسع من أن نتدافع فيه مع هؤلاء. والله المستعان»[4]، و«الحقيقة

---

(١) الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب انحراف استصنامي في التصور والممارسة، فريد الأنصاري، ص: ١٨.

(٢) نفسه، ص: ٩٤.

(٣) نفسه، ص: ٩٥.

(٤) نفسه، ص: ٩٩.

المرة أن العقلية المطيعية صيرت الحركة -في كثير من منتسبيها- بلا دين»[١]، بمعنى ضعف الدين ولينه.

وقد سببت هذه الأوصاف سوء فهم كبير بين المسلمين، وداخل الصف الإسلامي، لأن من يسمعها من دون قصد المؤلف، وتوجهه العام نحو هذه الحركات، الذي هو: توجيه النقد والتقويم لتصحيح المسار، «لتبين الطريق السليم للفهم السليم والعمل السليم»[٢]، لا النقض والهدم للتنظيمات ككل.

وقد كان لسوء الفهم هذا دور كبير في تزكية الصراع -وإن كان القصد غير ذلك- بين صفوف الحركات الإسلامية، وبينها وبين غير المنخرطين في صفوفها، وبينها وبين بعض علماء السلاطين، وأشباه المثقفين، الذين وجدوها فرصة للنيل من هذه التنظيمات قربة للحاكم، وتضييقا لحجمها في المجتمع، فكان نقده للحركات الإسلامية قريبا من نقد الغزالي للفلسفة، حيث تسبب في موتها والقضاء عليها، فكان الغزالي يحاكم الفلسفة للمنطق الذي هو معيار العلم، وفريد يحاكم الحركات الإسلامية لمنطق القرآن الكريم، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

---

(١) الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب انحراف استصنامي في التصور والممارسة، فريد الأنصاري، ص: ١٠٧.

(٢) الفجور السياسي والحركة الإسلامية بالمغرب، دراسة في التدافع الاجتماعي، فريد الأنصاري، ص: ١٣.

ويحصر الأخطاء الستة للحركة الإسلامية في:

أولاً: استصنام الخيار الحزبي:

يقول: «لن أكون مبالغا إذا قلت: إن اتخاذ «حزب سياسي» كان أكبر خطيئة وقعت فيها الحركة الإسلامية بالمغرب»[1]، وهذا لا يعني أنه ضد العمل السياسي، يقول في كتابه «الفطرية» أن فقهه السياسي يتأسس على مركزية الدين في كل شيء: «إن الدين -بما هو خضوع لله رب العالمين- يتضمن تصورات ومواقف سياسية في كل شيء، من أصوله إلى أدق فروعه.. إن السياسة سارية في الدين سريان السمن في الحليب على حد تعبير المغاربة»[2]، ويحذر من الانحراف عن منهج الدين كـ«التضخم السياسي»، وهو: «تجريد قضاياها (السياسة) في العمل الدعوي وعرضها على أنها هي الدين، أو على أنها عمود الدين»[3].

ويقول في التأكيد على الانطلاق من الدين في السياسة: «علينا أن نصنع السياسة بصناعة الدين، لا أن نصنع الدين بصناعة السياسة، كما تفعله كثير من الحركات الإسلامية اليوم»[4].

(١) الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب انحراف استصنامي في التصور والممارسة، فريد الأنصاري، ص: ٢٢.

(٢) الفطرية بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، فريد الأنصاري،ص: ٥٢.

(٣) نفسه، ص: ٥٢.

(٤) نفسه، ص: ٥٢.

ثانياً: استصنام الخيار النقابي:

دخلت الحركة الإسلامية «فقامرت برصيدها الأخلاقي والديني، بخوض غمار عمل ما يزال مشبعا بلغة الصراع الطبقي، والمقولات الماركسية في الفكر والاقتصاد، والنظريات الاشتراكية في قضايا العمل والعمال، ومشكلات الرأسمال ..»[1]، «لقد تضخم فصيل «العدل والإحسان» بالنسبة لجماعته، كما تضخم حزب «العدالة والتنمية» بالنسبة لحركته، حيث كاد الفرع أن يصير أصلا»[2].

ثالثًا: استصنام «الشخصانية المزاجية» في الحركة الإسلامية:

«فغياب العلماء عن مواقع القيادة والتوجيه المباشر لأغلب حركات العمل الإسلامي جعلها تقع في استصنام «الشخصانية المزاجية»»[3]، وتصدى لقيادة العمل الإسلامي زعامات لا علمية، وهو ما اصطلح عليه باستصنام «الشخصانية المزاجية».

رابعاً: استصنام التنظيم «الميكانيكي»:

«نقصد بالتنظيم الميكانيكي: الأسلوب الإداري التنظيمي الذي يعتمد البناء الهرمي العمودي في إدارة العمل وتسييره، حيث تتركب هياكله بعضها

(1) الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب انحراف استصنامي في التصور والممارسة، فريد الأنصاري، ص:41.
(2) نفسه، ص: 45.
(3) نفسه، ص: 62.

على بعض على سبيل التحكم الميكانيكي بين قطعها، فلا يتحرك الأدنى إلا بحركة الأعلى، والعكس غير صحيح»[١]، ويقترح قائلا: «إن «التنظيم الفطري» هو البديل الأصيل للعمل الإسلامي والبناء الدعوي، تنظيم خال من المراتب والألقاب، ولا مجال فيه للأحلاف والأقطاب، ولا مكان لبناء التماثيل والأنصاب، يقدم الأقوم دينيا والأكفأ خبرة ..» [٢].

خامساً: استصنام العقلية «المطيعية»، وإفشال الوحدة التاريخية للحركة الإسلامية:

«نقصد بالعقلية «المطيعية»: ذلك المنهج الحركي القائم على أسلوب المناورة والخداع، في التعاطي للشأن الإسلامي من الناحية التنظيمية والإدارية، وهي صفة منسوبة إلى الأستاذ عبد الكريم مطيع، المؤسس الرئيس والقائد الأول لحركة الشبيبة الإسلامية، التي تأسست بالمغرب في أوائل السبعينات من القرن الميلادي الماضي ..»[٣].

سادساً: استصنام «المذهبية الحنبلية» في التيار السلفي:

فقد كان هذا التيار أولى «بإصلاح البلاد والعباد لو استمر على النهج القويم. ولكنه هو أيضا أنتج -في مرحلة انحرافه- عقارب أشد خضرة من

---

(١) الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب انحراف استصنامي في التصور والممارسة، فريد الأنصاري، ص: ٧٥.

(٢) نفسه، ص: ٨١.

(٣) نفسه، ص: ٨٣.

عقارب الحركة الإسلامية، وأشد لسعا، فشدت خضرته، هي بما كان أشبه من غيره بالعلم وأهله، وشدة لسعه، هي بما ألحق بالإسلام والمسلمين من الأذى على العلم..»، وبدأ هذا التيار من عهد الاستعمار، مع كبار العلماء المغاربة من أمثال الشيخ أبي شعيب الدكالي، والشيخ ابن العربي العلوي، ثم تطور مع الشيخ تقي الدين الهلالي -وهو المؤسس للمدرسة السلفية بالمغرب في العصر الحاضر-، والشيخ محمد الزمزمي آل بن الصديق رحمهم الله جميعا[1].

وأول صخرة اصطدم بها هذا التيار -بعد تأثره بالسلفية الشرقية، وتعرضه للتوظيف السياسي- «هي صخرة المذهبية. فقد كان من أخطائه المنهجية الكبرى أنه استهان بأمر الخصوصيات المذهبية للمغرب، فأدى ذلك إلى فشل مشروعه الإصلاحي»[2].

وذكر للتيار السلفي بالمغرب عدة أخطاء[3] «أخطاء منهجية، متفرعة عن استصنامه الحنبلي المشرقي شكلا ومضمونا»..:

«الخطأ المنهجي الأول: الإعراض عن المذهب المالكي واختلال ميزان الأولويات».

(١) الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب انحراف استصنامي في التصور والممارسة، فريد الأنصاري، ص: ١١٧..

(٢) نفسه، ص: ١٢٨.

(٣) بالإضافة إلى ما ذكره قبل من إشكالات مذهبية.

«الخطأ المنهجي الثاني: الغلو في التحقيقات العقدية».

«الخطأ المنهجي الثالث: مواجهة التصوف بإطلاق».

«الخطأ المنهجي الرابع: تضخم الشكلانية المظهرية»، «الخطأ المنهجي الخامس: الارتباط المادي المشروط ببعض الدول المشرقية»[1].

ورغم نقده للحركات الإسلامية، إلا أنه يقول إنصافا لها -في مقدمة كتاب «الأخطاء الستة»-: «إلا أن ذلك (النقد) لا يعني أبدا أن الحركات الإسلامية شر كلها، كلا وحاشا، بل لقد كان لها الفضل الأول في السبعينات والثمانينات من القرن الميلادي الماضي -بعد الله تعالى- في إيقاظ روح التدين بالبلاد. ومدافعة تيارات الزندقة والإلحاد، وما يزال كثير من العاملين في صفوفها من الصالحين المتقين، بل ربما وجدت منهم أحيانا بعض الأولياء الربانيين الحقيقيين»[2]، «إننا لا ننكر أن هذه المجهودات (للعمل الإسلامي) قد أنتجت ثمرة، وأعطت أكلا، تمثل في هذه اليقظة الدينية التي عمرت المساجد والجامعات»[3].

لم يشغله نقده عن إنصاف الحركات الإسلامي والتنويه بها، وخصوصا في «مراحلها التنظيمية الفطرية الأولى»، فقد قامت بدور كبير في التربية

(١) الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب انحراف استصنامي في التصور والممارسة، فريد الانصاري، ص: ١٤١- إلى آخر الكتاب.

(٢) نفسه، ص: ١٢.

(٣) الفجور السياسي والحركة الإسلامية بالمغرب، دراسة في التدافع الاجتماعي، فريد الأنصاري، ص: ٨.

والتأطير، ودفع شبهات الإلحاد والفكر الدخيل عموما ..، «فأحرزت في ذلك نجاحا باهرا، ألغى تاريخا سيئا كان من المحتمل أن تعيشه الأمة الإسلامية اليوم، ولله الأمر من قبل ومن بعد»[1].

ونقده للحركات الإسلامية كان بوصفها الفاعل الأكثر تأثيرا في واقع الأمة، والمكون الأقوى في المجتمعات الإسلامية، ينتقده لأنه يقدم برامج اجتهادية نظرية وعملية، تثير جدلا في علاقتها بالوحي والتراث والواقع، فما تعرض له فريد الأنصاري بالنقد يمكن إرجاعه إلى مدى مطابقة هذه البرامج الحركية لمنطق الشريعة، ومدى موافقتها أو استفادتها من التجارب الاجتهادية التراثية، ومدى صلاحية هذه البرامج للتنزيل والتطبيق على الواقع في العالم العربي والإسلامي المتأثر بالآخر المضيع للهوية.

فقد دعا إلى هدم الأوثان والعودة إلى صفاء الفطرة، بالعودة للقرآن والتلقي عنه[2]، لبناء الإنسان وإقامة العمران، ويرى أنه أسيء فهم العمل للإسلام، واعتبرت التنظيمات الإسلامية -في تصور شيوخها وأتباعهم- شرطا ضروريا للانتماء للإسلام، وكان الانتماء لهذه الحركات والتنظيمات بدون علم وفقه في الدين، فأنتجت جيلا يعرف عن حركته ما لا يعرفه عن الإسلام، أصبح ارتباطه بتنظيمه علما وفقها ودفاعا أكثر من ارتباطه بالإسلام،

(١) مفهوم العالمية من الكتاب إلى الربانية، فريد الأنصاري، ص: ٢٢.

(٢) ينظر: الفطرية بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، فريد الأنصاري، ص: ٣٩.

وقضايا أمته، كما أن هذه الحركات انشغلت بالصراعات والنزاعات فيما بينها، ففوتت على نفسها وعلى الأمة إمكانية التطور وإنتاج برامج حقيقية للعمل.

فإن العمل الإسلامي كان على خير، إلى أن دخل عليه الانحراف بالتنظيم الميكانيكي، وتقزيم العمل الإسلامي باختصاره في الحزبية الضيقة، والإغراق في العمل السياسي على حساب تخصصات العمل الإسلامي الأخرى، وتأثر أبنائه بالزعامات السياسية على حساب التأثر بالعلماء الربانيين[1]، مما أدى إلى «التضخم السياسي»، والابتعاد عن الوظيفة الأساسية لهذه التنظيمات وهي: «تنمية تدين المجتمع»، وهي محل الصراع بينها وبين خصومها من العلمانيين الفرونكفونيين.

أما بالنسبة للمقترحات والبدائل المعروضة إلى جانب النقد المقدم، يذكر أنه مشتغل بتأليف كتاب لهذا الغرض -لعله كتاب: «الفطرية بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام»، لأن كتاب: «الأخطاء الستة» فرغ منه سنة ٢٠٠٦، وكتاب: «الفطرية» انتهى من كتابته سنة ٢٠٠٧-، ويحيل إلى أن من كتاباته المطبوعة قبل «الأخطاء الستة»، التي تناولت بعض المقترحات: «البيان الدعوي» و«بلاغ الرسالة القرآنية» و«مجالس القرآن»، مع العلم أن بعض الأمور المنتقدة على الحركة الإسلامية، يرى أنها لا تتطلب بدائل بقدر ما تتطلب الترك وكفى[2].

(١) مفهوم العالمية من الكتاب إلى الربانية، فريد الأنصاري، ص: ٢٢.

(٢) الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب انحراف استصنامي في التصور والممارسة، فريد الأنصاري، ص: ١٢-١٣.

ويختم «المقدمة السادسة» من كتاب «الفطرية» قائلا: «وبعد هذا وذاك، فنحن نرى بناء على استقراء واقع الحركات الإسلامية، وطبيعة الأزمة الإسلامية الحالية، في محنتها وفتنتها معا أن العالم الإسلامي مقبل -بحول الله- على «بعثة تجديد للدين»..، بعثة تجديد تستوعب التراث الحركي والدعوي الإسلامي المعاصر، ثم تتجاوزه إلى استيعاب آفاق المستقبل بحول الله، على ما تقتضيه التغيرات العالمية الجديدة، مسترشدة بهدي القرآن، وببياناته النبوية في الشأن الدعوي. «بعثة تجديد» نرى أن معالمها بدأت تظهر بالفعل على أرض الواقع، في عدة أماكن من العالم الإسلامي، لكنها لم تكتمل صورتها بعد»[(١)].



(١) الفطرية بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، فريد الأنصاري، ص: ٥٥.
ويضيف قائلا: «وهذا الكتاب إنما هو إسهام من جانبنا -على ما يسره الله- في البناء النظري والتطبيقي لبعض معالمها (بعثة التجديد). الله الموفق للخير والهادي إليه». نفسه.



المطلب الرابع
موقفه من الصراع العلماني للحركة الإسلامية

في كتابه «الفجور السياسي» يرى أن تطور العمل الإسلامي ينبغي أن ينظر إليه بمقياس تطور الفساد في المجتمع، لأنه المقياس الذي يبين مدى تأثير الحركات الإسلامية في واقعها، ومدى فاعليتها، وهل هي داخل دائرة الصراع التي هي: «تدين المجتمع» أم خارجها؟. وفي هذا الإطار قدم النقد للفرنكوفونية العلمانية، وتحذير الحركة الإسلامية من خطتها لمحاصرتها، وهو ما اصطلح عليه ب«الفجور السياسي»، ومصدره «الهيمنة الغربية الفاجرة».

عقد فصلا في كتابه الفجور السياسي عنونه ب«الفجور السياسي خيار الجبهة العلمانية الفرنكوفونية»[1]، ذكر فيه أن القوى المعادية للمد الإسلامي اتخذت هذا الفجور «ايديولوجيا» لمحاصرة الحركة الإسلامية، واستراتيجية لمواجهة العمل الإسلامي وتضييق دائرته في المجتمع، ويعرف هذا الفجور بقوله: «الفجور السياسي هو فلسفة للفجور، بممارسته ثقافة وأخلاقا أولا، ومدافعته جبهة الصلاح ثانيا، من خلال ترسيخ فلسفة الانحلال في المجتمع، وتشويه السلوك الصالح السليم، وذلك باستغلال طاقة الفجور الطبيعي في النفس الإنسانية، ودعوتها إلى التحدي»[2].

(١) الفجور السياسي والحركة الإسلامية بالمغرب، دراسة في التدافع الاجتماعي، فريد الأنصاري، ص: ٦١.

(٢) نفسه، ص: ٦٨.

فإن تعميم الفساد في الواقع الإسلامي حتى لا تبقى عنده قابلية لسماع خطاب الحركة الإسلامية، هو هدف استراتيجي للقوى المعادية للمد الإسلامي، وهو مؤشر على تضييق دائرة العمل الإسلامي وانحصاره في دائرة ضيقة[١]، ورغم تعدد الجهات الداعية إلى تدنيس المجتمع، فإنها تؤول في النهاية إلى جهة واحدة وهي: العلمانية/ الفرنكوفونية[٢].

ويذكر مظاهر لهذا الفجور ومنها: على المستوى التعليمي والثقافي: سيطرة الفرونكفونية مطلقا، حيث لم يستطع التعليم المغربي التخلص من اللغة الفرنسية المتخلفة إلى الآن، وعلى المستوى الإعلامي: الذي قطع أشواطا كبيرة في الجرأة على الفساد، وعرض المحرمات، أما على المستوى الفني: فإن واقع اللامعنى هو السائد في السينما والمسرح والأغنية، أما على المستوى الاجتماعي: فتعرض لثلاثة إشكالات: المرأة والأسرة، والشارع ودور الفساد والفجور الذي تنهجه العلمانية الفرونكوفونية في القضاء على قيمها الإسلامية، فإن كل مظاهر الفجور المتقدمة تحيل على حقيقة الفجور السياسي المسلط على هذه الأمة، «وذلك هو الحصار الآخر للحركة الإسلامية، والتقزيم القاتل للتدين في البلاد»، ويرد على من يعتبر حالة الفجور السياسي وتفسيق المجتمع ضرورة للمحافظة على التوازن «السوسيو - سياسي»، بأن

(١) الفجور السياسي والحركة الإسلامية بالمغرب، دراسة في التدافع الاجتماعي، فريد الأنصاري، ص: ٧٠.

(٢) نفسه، ص: ٧٣.

هذه الحالة تؤل إلى ظاهرتين: الأولى غلبة الفجور المؤدي إلى تفكيك بنية المجتمع، والثانية: نشأة التطرف الحقيقي في فهم الدين وممارسته[1].

وبعد عرضه لفلسفة الفجور السياسي الذي تتبناه العلمانية الفرونكوفونية، للحد من المد الإسلامي ومحاصرته، وأضراره على الوطن ككل، تساءل «هل الحركة الإسلامية داخل حلبة الصراع الحقيقي؟»، بناء على أن بؤرة الصراع هي «تدين المجتمع»، فإن صمام الأمان للحركة الإسلامية هو «القابلية للتدين»، فإذا استطاعت استثمارها كانت هي اللون الاجتماعي الحقيقي، لكن الحركة الإسلامية بدل استثمارها كانت تسير في طريق إهدارها.

ويرى أن الحركات الإسلامية خارج حلبة الصراع بما تعتمده من اختيارين في المواجهة، وبحث مدى إسهام كل من الخيارين في معالجة هذه القضية، فأفرد كل خيار بالدراسة والتحليل، الخيار الأول هو: «الاختيار التصادمي أو المواجهة السياسية أو الحركة الاحتجاجية»، والخيار الثاني هو: «الاختيار المشارك، أو الإصلاح التلقائي»، لكنه بعد مناقشة الاتجاهين ينتهي إلى الجزم بأن الاتجاهين معا تحت الهيمنة السياسة، «حيث تتم معالجة الكل من خلال الجزء وليس العكس، وبهذا تكون الحركة الإسلامية بالمغرب لا تتحرك داخل حلبة الصراع الحقيقي إلا قليلا»[2].

---

(١) الفجور السياسي والحركة الإسلامية بالمغرب، دراسة في التدافع الاجتماعي، فريد الأنصاري، ص: ٧٧-١٠٦.

(٢) نفسه، ص: ١٠٩-١٢٣.

وبعد تشخيص وضع العمل الإسلامي في مواجهة الفجور السياسي، يقترح «**معالم في طريق مدافعة الفجور السياسي**»، هذه المعالم يرى أن الحركة الإسلامية قد أهملتها، «وسأقتصر هنا على ذكر ثلاثة أركان وشرطين»:

«**الركن الأول: إنتاج الكلمة الدعوية الخطابية وإيصالها لكل الشرائح الاجتماعية**»: فإن الأسلوب الخطابي من الوسائل المفضلة للإقناع، والكلمة المسموعة لها دورها في التدافع الاجتماعي ضد الفجور السياسي[1].

أما الركن الثاني: «إنتاج علماء الشرع، وتنمية الشريعة بالمعنى الحقيقي لكلمة (علماء)»: إذا كان التكوين الجامعي لا يخرج العالم بالمعنى الحقيقي، والدولة نفسها غير جادة في تخريج هذه النوعية من العلماء، فعلى الحركة الإسلامية أن تدبر أمرها في إنتاج علماء ربانيين جامعين بين أصول الشريعة وثقافة العصر، مثل عبد الله كنون رحمه الله.

«**الركن الثالث: إنشاء مراكز دراسات للحركة الإسلامية**»: هذه المراكز التي تعمل على التشخيص وتقديم الدراسات الميدانية في التخصصات المختلفة، المساعدة على وضع برامج علمية وحقيقية، وغياب هذه المراكز يجعل الحركات الإسلامية خارج حلبة الصراع الحقيقية[2].

---

(١) ينظر: الفجور السياسي والحركة الإسلامية بالمغرب، دراسة في التدافع الاجتماعي، فريد الأنصاري، ص: ١٢٥-١٣١.

(٢) ينظر: نفسه، ص: ١٣١-١٣٧.

ويختم رحمه الله بذكر شرطين للحركة الإسلامية لمدافعة الفجور السياسي:

الشرط الأول: «الأمن السياسي»: والمقصود هو: «ظروف الاستقرار في وضعها السياسي» بعيدا عن الاضطرابات وردود الأفعال، لأن الاستقرار الأمني يتيح رؤية حقيقية للأشياء، لذلك يعد الاستقرار الأمني للحركة الإسلامية شرط أساسي في إنتاج عمل دعوي جاد، كما أن هذا الاستقرار يؤدي إلى استيعاب كل شرائح المجتمع دعويا، لأن الاستقرار النفسي للداعية يمكنه من التأثير، والتجاوب مع المجتمع، لمدافعة الفجور السياسي بشكل تلقائي.

الشرط الثاني: «الأمن الاقتصادي»: والمقصود به الوضع المالي للحركة الإسلامية، بالقيام بمشاريع اقتصادية تؤمن العمل الإسلامي، ولا أمن اقتصادي إلا في ظل الأمن السياسي للحركة الإسلامية[1].

فإن رسالة كتاب «الفجور السياسي»، هي توجيه الحركة الإسلامية إلى وظيفتها الأساسية -في مواجهة الفجور السياسي-، وهي العمل على تنمية القابلية للتدين لدى الإنسان، لتحصينه ضد محاولات التخريب والهدم الداخلية والخارجية، لأن «المجتمع المتدين له -بالإضافة إلى تدينه- إيجابيتان من الناحية الدعوية: الأولى: أنه يستوعب الحركة الإسلامية

(١) ينظر: الفجور السياسي والحركة الإسلامية بالمغرب، دراسة في التدافع الاجتماعي، فريد الأنصاري، ص: ١٣٧-١٤٥.

وتستوعبه، فيتداخلان، ويتبنى طروحاتها التغييرية، فلا تعاني الحركة بعد ذلك من أي حصار اجتماعي ما لم تضربه هي على نفسها بنفسها. والثانية: أنه يلفظ كل شخص أو حزب أو حكومة، تعمد إلى مس مقدساته الدينية بسوء، إنه حينئذ يكون كالجسم القوي المناعة، يلفظ الجرثوم ويرفضه بصورة تلقائية دون حاجة إلى جرعات الدواء، وهذا يزيد في تسهيل عمل الحركة الإسلامية، وتفرغها حينئذ لبناء البرامج في شتى المجالات الاقتصادية والإعلامية والسياسية..إلخ، بدل عكوفها السنوات الطوال على جدل أشبه ما يكون بجدل علم الكلام القديم»[1].

رسالة كتاب «الفجور السياسي»، هي تنبيه العمل الإسلامي إلى أن مهمته الجوهرية هي «تدين المجتمع»، والخطر المهدد له هو «الفجور السياسي»، الذي تنهجه العلمانية الفرونكفونية خيارا استراتيجا، لكن الحركة الإسلامية في المغرب، وهي تواجه هذا الخطر تعاني من اضطرابات في عملها التدافعي، لذلك تحتاج هذه الحركات إلى عمل نقدي ذاتي مستعجل، ومراجعة شاملة للبرامج والوسائل والاجتهادات.



(١) الفجور السياسي والحركة الإسلامية بالمغرب، دراسة في التدافع الاجتماعي، فريد الأنصاري، ص: ١٢١-١٢٢.

المطلب الخامس
مشروعه الدعوي

يتأسس مشروعه الدعوي التجديدي رحمه الله على ثلاثة معالم: العالمية والفطرية ومجالس القرآن، فهي معالم تحيل على مشروع فريد الأنصاري الإصلاحي التجديدي، المنطلق من القرآن إلى الإنسان لبناء العمران. أحال على معالم هذا المشروع في كتابه: «الفطرية بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام»، وذكر أن مشروعه «هذا قائم على ثلاث مجموعات من التصانيف، جعلنا أغلبها ضمن سلسلتنا الدعوية (من القرآن إلى العمران)»[١].

أولاً: العالمية[٢]: لأن المشروع الدعوي يحتاج إلى علماء مجددين، وإلى مدرسة علمية شرعية، من أجل إنتاج الفقه في الدين وتجديد حركة الاجتهاد، وتخريج طاقات قادرة على الاجتهاد والاستنباط في الدين وتنزيل أحكامه على الواقع، «وما فساد أمر الدعوة في كثير من المواطن إلا بسبب غياب العلماء عن مواقع صناعة قرارها وتوجيهها»[٣].

وضع رحمه الله مشروعا لتكوين العلماء في كتابه: «مفهوم العالمية»،

---

(١) ينظر: الفطرية بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، فريد الأنصاري، ص: ٥٦.

(٢) وقد تناول هذا المعلم في كتابيه: «مفهوم العالمية من الكتاب إلى الربانية». وكتاب: «أبجديات البحث في العلوم الشرعية: محاولة في التأصيل المنهجي».

(٣) مفهوم العالمية من الكتاب إلى الربانية، فريد الأنصاري، ص: ٦١.

مختصرة في وصية أبي سليمان الباجي لولديه، يقول: «إنها ورقة مرجعية في منهج تخريج «العالم الوارث» الذي يكون سببا في تجديد الدين، وإعادة بعث الأمة وإحيائها -بإذن الله-»[1]. كما اعتمد في هذا الكتاب على أقوال الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى المجدد المقاصدي، باعتباره عالم رباني مجدد، كان له أثره المباشر على شخصية فريد الأنصاري العلمية والتربوية، لأن درايته-الشاطبي- المقاصدية، وعمقه الروحي الوجداني، جعلاه نموذج العالم الذي يقترحه فريد على طالب العالمية، يقول: «والعالم الذي ليس له عمق روحي لا يمكن أن يفيد الأمة بشيء -دعوة وتربية- »[2].

فإن أزمة الشأن الديني والدعوي اليوم هي أزمة «علم»، وأزمة عجز عن تخريج «العالم الوارث». من خلال هذا الواقع يرى رحمه الله تعالى أنه ينبغي الإحاطة بالمفهوم الشرعي لكلمة «علم»، ومعنى «عالم»، وما يحيط بهما من مهمات ووظائف وخصائص[3]. ووضع مشروع تخريج «العالم الوارث»، محاولة منه -رحمه الله- لمعالجة أزمة الشأن الديني، وتقديم البديل للحركة الإسلامية، حيث انتقد غياب العلماء عن القيادة والتوجيه المباشر، مما «جعلها تقع في استصنام «الشخصانية المزاجية»»[4].

(١) مفهوم العالمية من الكتاب إلى الربانية، فريد الأنصاري، ص: ٤٤-٤٥.

(٢) نفسه، ص: ١٢٢.

(٣) نفسه، ص: ٦٢.

(٤) الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب انحراف استصنامي في التصور والممارسة، فريد الأنصاري، ص: ٦٢.

و«العالم» الذي يقصد إلى تخريجه في مشروعه الدعوي هو «الفقيه المجتهد، الرباني الحكيم، الذي تحقق بالعلم وصار له كالوصف المجبول عليه، وفهم عن الله مراده، فصار يربي بصغار العلم قبل كباره»[١]. والعالم غير المدرس للعلوم الإسلامية، «ولا يكون (العالم) عالما إلا إذا كان ذا عبقرية اجتهادية استنباطية، جامعا بين أصول الشرع وثقافة العصر، حكيما، مربيا»[٢]، فهو «الحامل لرسالة القرآن»[٣]، وهذا العالم إذا تحققت فيه ثلاثة أركان كان عالما على الحقيقة: «الملكة الفقهية»، «الربانية الإيمانية»، و«القيادة التربوية الاجتماعية»[٤]، فإذا تحقق المرء بهذه الأركان الثلاثة، «تحقق بمفهوم العالمية صفة حقيقية، وصدق عليه وصف «العالم»»[٥].

وتعرض لأصول العلوم الشرعية[٦] التي ينبغي للعالم الرباني ضبطها والتحقق بها للنهوض بمهمة تجديد الدين، وختم بقوله رحمه الله: «هذا، وإنه لا يتأتى ذلك لكل أحد، -بعد توفيق الله- إلا إذا كان قوي العزيمة، حي القلب، منضم التصرف في كل أمره، حسن التدبير لوقته وحياته، حكيم التنظيم لعلاقاته الأسرية والاجتماعية، وإنما الموفق من وفقه الله»[٧].

---

(١) مفهوم العالمية من الكتاب إلى الربانية، فريد الأنصاري، ص: ٦٢.

(٢) الفجور السياسي والحركة الإسلامية بالمغرب، دراسة في التدافع الاجتماعي، فريد الأنصاري، ص: ١٣١. ومثل لهذا النموذج من العلماء في المغرب بعبد الله كنون رحمه الله.

(٣) الفطرية بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، فريد الأنصاري، ص: ٤١.

(٤) ينظر: مفهوم العالمية من الكتاب إلى الربانية، فريد الأنصاري، ص: ٦٢-٧٥.

(٥) نفسه، ص: ٨٥.

(٦) سبق ذكر هذه الأصول في «مطلب: منهجه الفكري».

(٧) مفهوم العالمية من الكتاب إلى الربانية، فريد الأنصاري، ص: ٨٦-١٤٣.

وعرض لبرنامج العالمية الذي يقترحه على الصادقين من طلبة العلم، الذين أرادوا بعلمهم وتعلمهم الانخراط في حركة تجديد الدين لهذه الأمة، وهو «قائم أساسا على «منهج التخرج على الكتب»، وهو المنهج الذي تخرجت عليه أجيال العلماء عبر التاريخ من هذه الأمة ... وبرنامج التخرج على الكتب العلمية -تحت رعاية الأساتذة والشيوخ- هو المنهج الكفيل بتكوين طالب العالمية التكوين العلمي الحق ..» [1].

وذكر في هذا البرنامج الكتب المعتمدة في تكوين العالم مرتبة حسب العلوم، في كل علم يذكر الكتب المعتمدة في تخريج الطالب، وكتب استكمال التكوين، واختار رحمه الله الكتب المقررة بعناية تامة، فهي كتب جامعة وشاملة من حيث المنهج والمادة، وختم كتابه بملاحظات منهجية وهي: أن آيات الأحكام وأحاديثها، والفقه وأصوله، واللسان العربي هي جوهر التكوين في تخصص العلوم الشرعية، ثم بين المؤهل العلمي المشروط للدخول في هذا البرنامج، ومدة البرنامج وتنظيم الدروس ... ونصح طالب العلم ليكون على طريق أهل العلم الربانيين، بنذر العمر لله سبحانه، وهذا القرار يتطلب ثلاثة شروط: تجريد القصد لله، وعزيمة قوية، والتزام منهج ثابت[2].

وبرنامجه المقترح لتكوين طالب العالمية يهدف إلى إخراج العلماء الربانيين، علماء بعثة التجديد، فإن هؤلاء «ليس منهم في الأمة إلا الندرة،

---

(١) مفهوم العالمية من الكتاب إلى الربانية، فريد الأنصاري، ص: ١٤٧.

(٢) نفسه، ص: ١٥١-١٨٩.

بله القلة، بله الكثرة والوفرة»[1]، يهدف هذا البرنامج إلى تخريج علماء ينتصبون للقيام بوظيفتهم في مواجهة الفساد الواقع في الأمة، يقول: «الانتصاب إنما هو تجرد لمهمة البلاغ، تماما كما تنتصب الجبال بين الصحاري والبطاح، أعلاما للضالين عن الطرق، فيراها كل العابرين، وتكون بذلك مثارات اتباع واقتداء»[2].

تخريج علماء بعثة التجديد الذين يقومون بوظائف أهل العلم والفقه في الدين، تجديد العلم باعتباره مقدمة لتجديد الدين في الأمة[3]، والعالم الرباني هو من «يحمل إلى المجتمع -بكل شرائحه وطبقاته- كليات الدين، وأصوله الإيمانية والعملية، وقيمه الأخلاقية، إلى المجتمع بكل شرائحه وطبقاته، تلاوة وتزكية وتعليما»[4].

ويقول في ختام كتابه «مفهوم العالمية»، وبعد عرض تصوره للعلم وتكوين العالم: «ولقد تبين أن الأمة لن تستأنف مسيرتها، ولن تحقق إقلاعها الحضاري مرة أخرى، إلا بالعلم، فالعلم أول شروط الانطلاق، ولن يفك عقالها في هذا الاتجاه إلا بالعلماء المجددون، والحكماء الربانيون، الذين تحققوا من صفة العالمية بشروطها الشرعية الصحيحة»[5].

---

(١) الفطرية بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، فريد الأنصاري، ص: ١٥٥.

(٢) نفسه، ص: ١٥٣.

(٣) مفهوم العالمية من الكتاب إلى الربانية، فريد الأنصاري، ص: ١٠.

(٤) الفطرية بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، فريد الأنصاري، ص: ٤١.

(٥) مفهوم العالمية من الكتاب إلى الربانية، فريد الأنصاري، ص: ١٨٥.

ثانياً: الفطرية[1]: وحدها: «إقامة الوجه للدين حنيفا، خالصا لله، وذلك بمكابدة القرآن ومجاهدة النفس به تلقيا وبلاغا، قصد إخراجها من تشوهات الهوى إلى هدى الدين القيم، ومن ظلمات الضلال إلى نور العلم بالله»[2]، وبناء على هذا الحد تكون الفطرية مشروعًا دعويًّا عامًّا في النفس والمجتمع، ينبني على إصلاح النفس، بربطها بالقرآن، وتزكيتها به، لإرجاعها إلى صفائها ونقائها، وتخليصها من تشوهاتها، لتتأهل للقيام بمهمة العمران، أي الانطلاق بالنفس من القرآن إلى العمران. «فحاجة العصر وطبيعة الدين، كلاهما يقضي بضرورة العودة إلى «الفطرية» في العمل الإسلامي، لإعادة تشكيل الإنسان على موازين القرآن، وذلك هو جوهر بعثات التجديد الإسلامي عبر التاريخ، وتلك هي طبيعتها في دورتها المقبلة إن شاء الله»[3].

والفطرية مرتبطة بالتلقي من القرآن، «والمصطلح المفتاح لمنهج التعامل مع القرآن، في مدرسة الفطرية هو مصطلح «التلقي» لأن التربية القرآنية في مجالس القرآن لا تكون إلا بالتلقي الرسالات الكامنة في الآيات، تلك الرسالات هي التي تتضمن حقائق الإيمان المقصودة بالتخلق والتحقق، في طريق الدعوة والسير إلى الله صلاحا وإصلاحا»[4].

---

(١) أفرد فريد كتابات لتفصيل الكلام في هذا المعلم النظري: «الفطرية بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام»، و«التوحيد والوساطة في التربية الدعوية»، و«بلاغ الرسالة القرآنية».

(٢) الفطرية بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، فريد الأنصاري، ص: ١٠٥.

(٣) نفسه، ص: ٣٩.

(٤) نفسه، ص: ١٠٧.

و«التلقي للقرآن» هو «استقبال القلب للوحي على سبيل الذكر»[١]، والفطرية بما هي الرجوع إلى الطبيعة الأولى للنفس وتزكيتها، وتلقيها عن الوحي، لإعادة تربية الإنسان بالتلقي من الوحي، للقيام بمهمة الإعمار، فهي ضرورة أملاها التاريخ وقوانين العمران البشري[٢]، والعمران «هو بناء الإنسان، بما هو عقيدة وثقافة، وبما هو حضارة وتاريخ، وبما هو فكر ووجدان، وبما هو نفس ونسيج اجتماعي»[٣]، فالعمران لا يعني البناء المادي فحسب، بل المقصود بناء الإنسان.

واهتمامه بالفطرة ينطلق من اعتبارها منطلق أي تغيير أو إصلاح، فإن الإصلاح الفطري يعني إصلاح الإنسان الذي هو أساس كل إصلاح أو تغيير، كيف يمكن للإنسان القيام بوظيفة الاستخلاف والإعمار دون تسوية فطرته؟ ومفتاح فطرته التلقي عن القرآن، الانحراف في المجال الإنساني والاجتماعي راجع إلى انحراف الفطرة الإنسانية، «تشخيص أمراض العصر في المجال الديني العام مؤد -عند التتبع والملاحظة الاستقرائية- إلى حقيقة ظاهرة: وهي أن طبيعة الانحراف الحاصل اليوم في المجال الإنساني والاجتماعي، إنما هو انحراف في الفطرة، واختلال في أخص خصائصها»[٤].

---

(١) الفطرية بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، فريد الأنصاري، ص: ١٠٧.

(٢) نفسه، ص: ١٠٥-١٢٠.

(٣) نفسه، ص: ١٦٨.

(٤) نفسه، ص: ٣٩.

ثالثاً: مجالس القرآن: وهي المسلك الذي يراهن عليه فريد في خروج الأمة من هذه الظلمة، «هي سفينة النجاة إلى بر الأمان»[1]، يقول رحمه الله: «أيها الأحباب، لنعد إلى مدرسة رسول الله ﷺ لنعد إلى مدرسة القرآن ومجالس القرآن على منهج القرآن صافية نقية كما شهد عليها الله عز وجل في جيل القرآن، لا كما تلقيناها مشوهة من عصور الموات في التاريخ»[2].

فإن جوهر هذا المشروع هو مجالس القرآن، وطبيعة هذه المجالس هي مدارسات في رسالات القرآن الكريم، وهذا التدارس للقرآن في مجالس القرآن هو سبيل الربانية، إيمانا منه بأنه «لا تحرر للأمة اليوم في معركة هذا العصر إلا بالقرآن»[3]، وينطلق في هذا المشروع من القرآن إلى العمران كعادته رحمه الله.

وهو العمود الفقري لمشروعه الدعوي على المستوى التطبيقي، وخصص له رسالة «مجالس القرآن»، «التي ترمي إلى محاولة بيان المنهج العملي لتدارس القرآن الكريم وتدبره، وطريقة بناء مجالسه، ومنهج تداوله على المستوى الاجتماعي. والعزم بحول الله معقود على جعل ذلك الكتيب مقدمة لدراسة تطبيقية في كتاب الله، ذات طابع تربوي ..»[4]. «غايتها بيان

---

(١) مجالس القرآن مدارسات في رسالات الهدى المنهاجي للقرآن الكريم من التلقي إلى البلاغ، فريد الأنصاري، ١/ ١٣.

(٢) نفسه، ١/ ١١.

(٣) نفسه، ١/ ٣٠.

(٤) الفطرية بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، فريد الأنصاري، ص: ٥٧.

منهج الاشتغال بكتاب الله، وكيفية إعادة بناء الأنفس على وزانه، ووفق مقاييس تصميمه»[1].

فإن هذا الشق التطبيقي من مشروعه العلمي والدعوي، عليه يعقد الأمل في بعثة التجديد المقبلة، وتخريج الربانيين أهل القرآن المتمسكين بأحكامه وأخلاقه ... يقول في بداية كتابه «مجالس القرآن»، متوجها بالخطاب إلى العلماء العاملين الربانيين، إلى أهل الفضل والصلاح والخير..، إلى المثقلين بجراح الخطايا والذنوب ..: «فهذه مدارسات في القرآن الكريم، تعرض مشروع «مجالس القرآن» بصورة عملية، يرجى لها أن تجعل المؤمن يندمج في فضاء القرآن، ويتلقى آياته كلمة كلمة، تلاوة وتزكية وتعليما»[2].

وهو «مدرسة شعبية لنشر ثقافة القرآن، وبناء أخلاق القرآن، ودعوة لتداول القرآن في السلوك الفردي والجماعي، من خلال الإقبال العام الشعبي على تعلم القرآن»[3]. وهذه المجالس القرآنية التربوية لتلقي آيات القرآن تعليما وتربية وتدارسا، تقوم على خطوات منهجية ثلاث: الأولى: «تلاوة القرآن بمنهج التلقي». الثانية: «التعلم والتعليم بمنهج التدارس». والثالثة: «التزكية بمنهج التدبر»[4]. وهذه المجالس محكومة ب«مجموعة من

---

(١) مجالس القرآن مدارسات في رسالات الهدى المنهاجي للقرآن الكريم من التلقي إلى البلاغ، فريد الأنصاري، ١/ ١١.

(٢) نفسه، ١/ ٧.

(٣) نفسه، ١/ ٤٩.

(٤) نفسه، ١/ ٦٤-٦٩.

الضوابط المنهجية، ذات الطابع التنزيلي العملي في الغالب»[1]. وبعد بيان مشروع القرآن للقارئ، أرشد إلى أن «القرآن لا يفتح أبواب أسراره إلا لمن أقبل عليه بشروطه. وإنما شروطه أمران: إخلاص القصد لله تعالى، ثم أخذ الكتاب بقوة»[2].

وبعد بيان تفاصيل مشروع مجالس القرآن، والفرق بينه وبين كتب التفسير في كتابه «الفطرية»، قال: «والفكرة الرئيسية من كل ذلك هي قضية «التلقي» لرسالات القرآن، من حيث تضمنها لهدى الله جل علاه، لأننا نحسب أن أكبر طعنة وجهت للعالم الإسلامي في هذا العصر، هي نجاح العدو في فصل الأمة عن كتاب ربها: القرآن العظيم فنشأت أجيال بعد ذلك من المسلمين -مع الأسف الشديد- لا تعرف القرآن إلا توهما وتخرصا، بل نشأ منها من يعاديه ويحاربه»[3].

فهي دعوة إلى القرآن والرجوع إليه «بتجديد شيء أساس في الأمة، وهو ما عبرنا عنه ب«التلقي» لهداه، بمعنى التلقي لحقائقه الإيمانية، ومفاهيمه التربوية، وصفاته الخلقية، وأحكامه الشرعية..»[4].

---

(١) مجالس القرآن مدارسات في رسالات الهدى المنهاجي للقرآن الكريم من التلقي إلى البلاغ، فريد الأنصاري، ١/ ٧٦-٩١.

(٢) نفسه، ١/ ٩٢.

(٣) الفطرية بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، فريد الأنصاري، ص: ٥٨.

(٤) نفسه، ص: ٥٨.

خلاصة:

إذا كان اهتمام العلماء السابقين هو الإسلام عموما، وعلاقته بالذات والآخر، ومناقشة الآخر في فكره، ورد شبهه، ومحاولة تحصين الفكر من الثقافة الدخيلة، وتنقية العقيدة الإسلامية، فإن فريد الأنصاري زيادة على هذا، اهتم أكثر بالتنظيمات العاملة للإسلام، وعدم الانشغال بالمدارس الفكرية والفرق الإسلامية القديمة، وصراعاتها ونقاشاتها..، فهو اشتغل بواجب الوقت، لأن هذه الفرق أصبحت من التاريخ، لم يعد لها وجود اليوم على الواقع، باستثناء الخلاف السني الشيعي.

وما جعل الأنصاري لا يهتم كثيرا بالفرق الإسلامية القديمة، هو ما صرح به في سياق نقده للسلفية المغربية، في غلوها في التحقيقات العقدية، وصراعها مع الأشعرية خصوصا: «وما كان ذلك من منهج الرسول ﷺ ولا صحبه، وما حمل السابقين على بيان الفرق قديما إلا الضرورة التاريخية، دفاعا عن الدين والتوحيد خاصة، وربما جاز شيء من ذلك اليوم في بلاد أخرى، استمرت فيها الطائفية وبقايا الفرق القديمة، أما المغرب فقد بقي بعيدا -والحمد لله- عن ذلك كله»[1].

وقد أنتج اهتمامه بهذه الحركات الإسلامية، ونقده لها، صراعا فكريا واجتماعيا وسياسيا، تلته حوارات ومناقشات وردود ..، من زعماء هذه

(١) الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب انحراف استصنامي في التصور والممارسة حقائق تاريخية ومقولات نقدية تنشر لأول مرة، فريد الأنصاري، منشورات رسالة القرآن، مكناس، ط/ ١، (١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م)، ص: ١٥٢.

الحركات ومفكريها ومثقفيها، وخصوصا في أواخر حياته رحمه الله تعالى. وبعد إصدار كتابه «الأخطاء الستة»، وكانت مناسبة لعملية «التقسيم والسبر» لموضوع السياسي والدعوي في مشروع الحركة الإسلامية بالمغرب.

فإذا كان العلماء سابقا يبحثون عن كيفية النهوض واسترجاع الأمة لدورها الريادي، عن طريق مشاريع فكرية، وأطروحات نظرية، تلائم واقعهم وزمانهم، فإن المهيمن على فكر فريد الأنصاري -في مواكبته لواقعه- هو الرجوع بالعمل الإسلامي إلى فطريته، إلى مدرسة القرآن الكريم، ومساعدة هذه المدارس على القيام بمهمتها في البعث والتجديد، لأنها تمتلك مشاريع وبرامج جاهزة، تختلف فيما بينها في زوايا النظر والاهتمام، تمثل في مجموعها بديلا حضاريا للأمة، الواجب على العلماء رعايتها وتوجيهها، لتخلص من الاستلاب الحضاري للغرب، وتصحيح المسار الفكري والثقافي والسياسي..

واشتغاله بنقد الحركة الإسلامية، لم يشغله عن إنصافها والاعتراف لها بالفضل في تحصين هوية الأمة من الفكر الإلحادي الدخيل، وتثمين أدوارها العلمية والفكرية والثقافية والسياسية، وخصوصا في بداياتها الأولى، لذلك اشتغل بتحذيرها من «الفجور السياسي»، الذي تنهجه «العلمانية الفرنكفونية»، بغرض تفسيق المجتمع، وتضعيف قابليته للتدين، وعدم تلقيه لخطاب الحركة الإسلامية، مما يجعل الحركة الإسلامية خارج دائرة الصراع الحقيقية.

كما حذرها من «طاغوت العولمة»، التي تستهدف تدمير فطرة الإنسان، فهي «ظلمات لن تخرج هذه الأمة منها بسهولة، وضحاياها -كما نرى اليوم- في العالم الإسلامي كثير»[1]، ويقترح «عولمة إيمانية» لمواجهة «العولمة الغربية» يقول: «إننا على يقين من أن الدعوة الإسلامية اليوم إذا هي دخلت هذه المعركة بشروطها الإيمانية، وبتميزها الحضاري، وهويتها الإسلامية الصافية، فإنها بإذن الله تنتج عولمتها الإيمانية، عمرانا حضاريا جديدا، وأمنا وسلاما للعالمين كل العالمين»[2].



(١) الفطرية بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، فريد الأنصاري، ص: ١٣.

(٢) نفسه، ص: ٢٣-٢٤.



الخاتمة

فإن فهم مواقف العلماء، وما ساروا إليه من مشاريع فكرية، يحتاج إلى فهم سياق الفكر الإسلامي عموما، وما أصاب الأمة من أزمات رئيسة وهي: خلافات الصحابة رضي الله عنهم بعد وفاة النبي ﷺ، وخصوصا مسألة الإمامة، وحركة الزندقة التي أثرت في اتساع دائرة الصراع الكلامي بين الفرق الإسلامية، وانتشار الخرافات والطلسمات والسحر ... حتى قال ابن خلدون: «دخل على الملة من هذه العلوم وأهلها داخلة واستهوت الكثير من الناس بما جنحوا إليها وقلدوا آراءها والذنب في ذلك لمن ارتكبه..»[1].

وخطر الصراع مع الصليبيين، وبعده خطر الصراع مع التتار ... إلى حدود فتح القسطنطينية على يد محمد الثاني، وبذلك أصبحت الدولة العثمانية هي مركز الخلافة لمدة قرون، وخلال هذه المرحلة وبعدها عانى العالم الإسلامي التمزق والتشتت، بسب الضعف الداخلي، والتدخل الاستعماري.

وكان من الطبيعي أن تتأثر مواقف العلماء وآراؤهم واجتهاداتهم بواقعهم السياسي والفكري والثقافي ... فإن الفكر الإسلامي زمن أبي موسى الأشعري، تميز بالتأصيل والتأسيس لقضايا العقيدة الإسلامية، ورد الشبه

(١) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ابن خلدون، ص: ٦٣٣.

التي كان يثيرها خصوم الإسلام من الأديان السماوية والوضعية، والمذاهب الفلسفية القديمة، فكان هم تحصين الفكر الإسلامي من الفكر الدخيل، السمة البارزة لهذه الحقبة في تاريخ الإسلام، لكن هذا الجدل الدفاعي أثر على الفرق الإسلامية فيما بينها، فلم يعد الصراع خارجيا فقط، بل انتقل الصراع إلى الفرق الإسلامية، وتوسعت دائرته، حيث وظف خطاب التكفير للإخراج من دائرة الإسلام، لمجرد الاختلاف، فنشب صراع كبير بين المعتزلة والأشاعرة..

وكان للسياسة دور كبير في تزكية هذا الصراع الفكري، فقد كان الملوك والسلاطين يتدخلون في تزكية مذهب على آخر، لا لأغراض دينية أو فكرية ..، بل لأغراضهم السياسية، فتدخلت السياسة في توجيه الشأن الديني والفكري بشكل كبير، وانشغل العلماء بالصراع الفكري بينهم، والتفريع الكلامي والفقهي، الذي أثمر تعدد الفرق والمذاهب على حساب الوحدة والاجتماع، وهذا ما أضعف دور العلماء في الحياة السياسية والاجتماعية والدينية، فانتزعت السلطة من العلماء ومن الأمة، وانفرد بها حكام لم تتحقق فيهم لا المؤهلات العلمية ولا الأخلاقية، ولا الغيرة على الإسلام والمسلمين، فانتشر الفساد في البر والبحر، فانزوى بعض العلماء في المساجد، ومدارس للتربية والتعليم، يوجهون ويعلمون ويربون .. لإعادة تصحيح الوضع.

في ظل هذا الوضع كان الواقع الإسلامي في حاجة إلى عملية تصحيحية، لمواجهة واقع الفساد في الحكم، والصراع المذهبي والاجتماعي... والتأثير الفلسفي والفكري الخارجي، فكانت اجتهادات الإمام الغزالي في

«تهافت الفلاسفة»، و«إحياء علوم الدين»، و«المنقذ من الضلال» ... صورة للواقع الذي عاشه المسلمون زمن الغزالي، فقد حاول تقديم النقد للفلسفة على أساس منطقها الذي أشاد به، وجعله ميزانا محايدا، من لم يمتلكه فلا ثقة بعلومه، فأمات الفلسفة ب«تهافت الفلاسفة»، وقدم النقد كذلك للفرق الإسلامية الكلامية وللفقهاء، وركز على الشيعة الباطنية، وألف في الرد عليها بأمر من المستظهر كتاب «المستظهري»، وأحيى التصوف بكتاب «إحياء علوم الدين»، وهو ما اختاره واعتبره «المنقذ من الضلال».

فكانت السمة البارزة في فكر الغزالي هي الموسوعية، ومخاطبة كل فرقة بلغتها وبمنطقها، والتركيز على تزكية النفس وصفائها، علاجا لآفة الجدل واللدد في الخصومة الذي كان سائدا في زمانه، فإنه بنقضه لأركان الفلسفة الدخيلة، ونقضه لفكر الباطنية، كان يحاول الحد من تأثير الفكر الدخيل، وحركة الزندقة على الصراع الكلامي والفكري الإسلامي.

ولم يكن هذا مقصد الإمام الغزالي فقط، بل كان مقصد الإمام ابن تيمية بعده، ولم يقتنع ابن تيمية بمجهودات الغزالي في مواجهة الفكر الدخيل، ولم يقف عند ما انتهى إليه الغزالي من اختيارات فلسفية وكلامية وصوفية ..، فقد كان زمن ابن تيمية مليء بالصراعات الدينية والفكرية ..، وانتشار المعتقدات الفاسدة بسبب غزو التتار للعالم الإسلامي، لذلك من الطبيعي أن تختلف رؤيته عن رؤية الغزالي، لاختلاف موضوعات الزمان والمكان.

فقد وجه النقد والنقض لكل الأديان والمعتقدات التي كانت في عصره، ورفض الفلسفة، وقوم المنطق، وانتقد علماء الكلام وخصوصا الأشاعرة

-المذهب الكلامي الذي كان سائدا في عصره-، وكان خطابه شديدا مع غلاة الشيعة، والصوفية الملاحدة، وحارب التتار، وحث على الجهاد ضدهم، ونظرا لمواقفه الجريئة، وحججه القوية، واجتهاداته التي لم يقلد فيها من سبقه، ثار ضده المقلدة من العلماء، الذين لم يألفوا هذا النوع المستقل من العلماء، فأغروا به الحكام، وانتهى به الأمر إلى محن كثيرة، إلى أن توفي رحمه الله. وإن كان خطابه حادا في مواجهة الفرق الإسلامية، فإنه كان متسامحا، فلم يقابل الظلم بالظلم، فقد عفا عن كل من ظلمه، وسامح من أثار ضده القلاقل والإشاعات.

كان للفكر الإسلامي القديم موضوعاته التي شغلت العلماء، فقد كانت الفرق الإسلامية في بدايات تأسيسها، وكان الصدام بين المعارف الإسلامية والفلسفة الدخيلة في بداياته أيضا، فكان لزاما على العلماء -في إطار واجب الوقت- مناقشة هذه الفرق، وتحرير وتحقيق مسائلها، وبيان الصواب والخطإ في آرائها، وما هو من قبيل الإيمان، وما هو من قبيل الكفر، فاشتد الصراع وتعددت الفرق والمذاهب الإسلامية، على خلاف المقصود، وزاد من واقع الصراع موقف العلماء من الفلسفة والمنطق أو فكر الآخر عموما، فمنهم من هدمه ورفضه وحرمه، ومنهم من اختار طريق الهدم والبناء، ومنهم من اختار الجمع والتوليف ما أمكن بين الشريعة والحكمة.

ومر على المسلمين حين من الدهر فسدت فيه الأفكار والمعتقدات، وتخلف المسلمون عن ركب التحضر، وظهرت حركة الإصلاح الفكري، التي اقتصرت على معالجة الواقع الإسلامي دينيا، واصطلح على هذه الحركة

بـ«الحركة الإصلاحية السلفية»، ومؤسسها الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ركز رحمه الله على تصحيح العقائد، وتنقيتها مما علق بها من الخرافات والشركيات التي تسربت إلى المسلمين بسبب بعدهم عن دينهم، وبسبب تأثرهم بفكر الآخر ومعتقداته، فكان التركيز بالأساس على الظواهر الاجتماعية، والأقوال والتصرفات الصادرة عن الأفراد، والمفاهيم المتداولة .. ومحاكمة كل ذلك لظواهر النصوص، وكان معتمده رحمه الله على فكر ابن تيمية وابن القيم، وعلى المدرسة الحنبلية عموما.

لكن تركيزه على هذا الجانب من الدين، وهو عقيدة المسلمين، واستعماله لخطاب التكفير والتفسيق والتبديع .. في مواجهة الفرق الإسلامية، والممارسات والأفعال الفردية، وما رافق ذلك من غلو وعنف من طرف أتباعه، نفر جمهور المسلمين من دعوة الشيخ، ووسع دائرة الاختلاف بين أتباع هذه الحركة وبين الفرق الإسلامية الأخرى، بل بينهم وبين عموم المسلمين، لأن العنف الذي اتسمت به الحركة، وعدم مراعاة خصوصيات الأقاليم الإسلامية، زاد من حدة الصراع في العالم الإسلامي، ولم يقتصر على واقع نجد وحدها.

فإن المذهب السلفي الوهابي خصوصا يغلب عليه حالة الصراع والقطيعة، والصدام على الجزئيات التي أعطيت حكم الكليات، في زمن كان المفروض أن تتجاوز هذه الجزئيات، والنظر إلى ما يجمع، والابتعاد عن كل ما يفرق، فالمفروض أن يرتبط الفكر الإسلامي بهويته الحضارية، وبقضاياه الكبرى التي تتجاوز حدود الوطن أو الإقليم، لتشمل كل الأمة،

وبهذا يتجاوز الفكر الإسلامي واقع الصراع المذهبي والطائفي ... ويستشرف واقع الائتلاف والاجتماع وبناء الوحدة الفكرية.

أما الفكر الإسلامي الحديث، فقد عرف تحديات أخرى، غير التحدي الذي عرفته المرحلة السابقة «الحركة السلفية»، حيث كان هذا الفكر في احتكاك مباشر مع الفكر الغربي ومنتجه العلمي، وتطوره الاجتماعي والسياسي والصناعي، الأمر الذي فرض على مفكري وعلماء هذه المرحلة، الجواب عن أسئلة تقدم الغرب وتخلف العالم الإسلامي، أسئلة العلم والدين والفلسفة ..، أسئلة معالجة فكر الصراع في تراث الفرق ومقالات المصلين والملل والنحل ..، حقبة تميزت بمواجهة الاستعمار ورد شبهة تعارض الفلسفة والدين، وشبهة ادعاء أن الدين سبب تخلف المسلمين، والتركيز على الجامعة الإسلامية ووحدة المسلمين، وترك الخلافات الجزئية والاجتماع على الكليات الدينية والمصالح السياسية والاجتماعية الكبرى للمسلمين، وكانت هذه هي دعوة جمال الدين الأفغاني «رائد الفكر الإسلامي الحديث»، و«منظر الجامعة الإسلامية» و«موقظ الشرق وفيلسوفه».

فإن انتقاله بين دول مختلفة إسلامية وأوروبية، واطلاعه على فكر الآخر، وفلسفته، ولغته، ومنتجه الحضاري، زيادة على ثقافته الإسلامية الواسعة، مكنه كل ذلك من تطوير فكره، وتنوع خطابه، وواقعية طرحه، على خلاف من سبقه كمحمد بن عبد الوهاب، الذي كان ينظر من زاوية واحدة، وهي زاوية تصحيح العقيدة، ويعالج واقع نجد الصحراوي البدائي، على ضوء واقع المسلمين الأول. فقد كان جمال الدين مهموما بواقع

الأمة كل الأمة، مشغولا بما يجب أن يكون عليه حال الحاكم في علاقته بالمحكومين، ومقاومة الاستعمار، والاستلاب الحضاري، أكثر من اهتمامه بمقاومة البدع والخرافات والشركيات ... أو الانشغال بالصراع مع فرقة من الفرق الإسلامية، كان غرضه وحدة الأمة الإسلامية.

فقد كان الفرق واضحا بين الأفغاني وبين المدرسة السلفية الوهابية، لم يشغل نفسه بالجزئيات الخلافية التي تثير الصراعات في الغالب، وتزيد من شقة الخلافات بين الفرق الإسلامية، فقد واجه المرحلة بما يقلل من الصراعات والخلافات، ولم يثر قضايا الخلاف والنزاع، بل كان في كل كتاباته يؤكد على الوحدة والائتلاف، فإن قاموسه في كل مقالاته وكتاباته مليء بألفاظ: الاجتماع، والائتلاف، والوحدة، والاتفاق، وترك التعصب والتشتت، على خلاف ما رأيناه في كتابات محمد بن عبد الوهاب، فهي مليئة بألفاظ: التكفير، والتفسيق، والزندقة، والبدعة ... فقد كان عدو الأفغاني الحقيقي هو الاستعمار، الذي كان يحكم قبضته على العالم الإسلامي، فقد استشعر الأفغاني خطره فواجهه بالدعوة إلى الوحدة وترك الخلاف والصراع.

إذا كان الغالب على من سبق الأفغاني هو الجانب التأصيلي، والنقد العلمي للفرق الإسلامية والمذاهب الفلسفية، لأن واقعهم فرض عليهم ذلك، فإن الأفغاني غلب عليه الطابع السياسي الدعوي، لأنه كان «ميالا بفطرته إلى السياسة»[1]، وهذا لا يعني عدم كفاءته العلمية والفكرية، بل غلب الأول على الثاني بناء على فقه الأولويات، وظروف الواقع الإسلامي

(١) خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص: ٣٩.

في زمانه، وإلا فكتابه «الرد على الدهرانية»، وكتابه «التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية»، دليل قوته العقلية والكلامية والفلسفية، وأسلوبه في مقالاته في «العروة الوثقى»، ورسائله ومقالاته التي جمعت في عشرة مجلدات، وطبعت بعنوان: «الأعمال الكاملة» ... دليل قوته العقلية والفكرية، ولولا وعيه الديني والفكري والفلسفي، لما خلف لنا مفكرين وعلماء كبار، من أمثال محمد عبده، ورشيد رضا ..

لكن الفكر الإسلامي المعاصر عرف تحديات أخرى، إضافة إلى التحديات السابقة التي واجهها الفكر الإسلامي الحديث، واجه هذا الفكر الاستعمار الاقتصادي والسياسي، والانبهار بالمنتج الغربي السياسي والصناعي ... وانقسام العالم الإسلامي إلى دويلات، وقضايا الدولة القطرية، وظهور الحركة الصهيونية، واستعمار فلسطين، والغزو الفكري عن طريق العولمة، واستهداف الهوية الإسلامية وتدين المجتمع الإسلامي، وعجز الحكام أو موالاتهم للغرب ضد شعوبهم، وتراجع دور العلماء وتأثيرهم في الواقع الإسلامي، الأمر الذي مهد لظهور صحوة إسلامية قوية في كل الأقطار الإسلامية، وكان من رجالاتها في المغرب الشيخ فريد الأنصاري رحمه الله.

كان همه الانطلاق من القرآن لبناء الإنسان والعمران، وعلى هذا الأساس بنى نقده للحركات الإسلامية، التي كانت تمثل البديل الإسلامي، بما تقترحه من اجتهادات، ومقترحات، وبدائل فكرية وتنظيمية، لإعادة انبعاث الأمة من جديد، ومواجهة الغزو الفكري، والاستلاب الحضاري،

والتحكم الاقتصادي والعسكري، فقد كان همه وغرضه رحمه الله مخالفا لمن سبقه من العلماء، فإذا كان الأفغاني مؤسس العمل الإسلامي، وإليه يرجع فضل هذه الصحوة الإسلامية على اختلاف توجهاتها وتنظيماتها، فإن الفضل يرجع إلى الأنصاري في نقد وتقويم العمل الإسلامي في المغرب على الخصوص.

فإن عملية النقد والتصحيح والتوجيه لا تقل أهمية عن التأسيس، فقد كان له رحمه الله دور كبير في هذا الشأن، وأعماله من أفضل الأعمال في هذا السياق، إلا أن نقده رحمه الله اتسم بالحدة أحيانا، وبالتهويل أحيانا أخرى، فكان لهذا التهويل وتلك الحدة، أثر كبير على الحركة الإسلامية، أثمر صراعا وجدلا فكريا داخل الحركات الإسلامية نفسها، كما أثمر صراعا بين هذه الحركات الإسلامية، وبين ألوان الطيف الفكري والسياسي داخل الوطن.

وإنما العصمة للأنبياء وحدهم. وكل ميسر لما خلق له. وإنما الموفق من وفقه الله.

❊ ❊ ❊



المصادر والمراجع

١ - **القرآن الكريم**.

٢ - **إبطال الحيل**، أبو عبد الله ابن بَطَّة العكبري (ت:٣٨٧هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط/ ٢، (١٤٠٣هـ).

٣ - **الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية**، سراج الدين أبو حفص (ت:٧٤٩هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط/ ٣، (١٤٠٠هـ).

٤ - **المستصفى**، أبو حامد الغزالي الطوسي (ت:٥٠٥هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط/ ١، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م).

٥ - **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، يوسف بن تغري بردي (ت: ٨٧٤هـ)، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر، بدون طبعة، بدون تاريخ.

٦ - **تلبيس إبليس**، ابن الجوزي (ت:٥٩٧هـ)، (رسالة دكتوراه)، تحقيق: أحمد بن عثمان المزيد، إشراف: عبد الرحمن بن ناصر البراك، دار الوطن، الرياض، ط/ ١، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م).

٧ - **جامع البيان في تأويل القرآن**، الطبري (ت:٣١٠هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط/ ١، (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠ م).

٨ - **إبطال الحيل**، أبو عبد الله ابن بَطَّة العكبري (ت:٣٨٧هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط/ ٢، (١٤٠٣هـ).

٩ - **ابن تيمية**، عبد العزيز المراغي، (أعلام الإسلام)، دائرة المعارف الإسلامية، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، بدون طبعة، بدون تاريخ.

١٠ - **ابن تيمية**، محمد يوسف موسى، أعلام العرب (٥)، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، (١٣٨١هـ/ ١٩٦٢م).

١١ - **إحياء علوم الدين**، أبو حامد الغزالي (ت:٥٠٥هـ)، ومعه المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار للعلامة زين الدين أبي الفضل العراقي (٧٢٥هـ/ ٨٠٦هـ)، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م).

١٢ - **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، فهمي جدعان، دار الشروق، ط/ ٣، (١٩٨٨م).

١٣ - **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، ابن عاشور، الشركة التونسية، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط/ ٢، (١٩٨٥م).

١٤ - **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ابن قيم الجوزية (ت:٧٥١هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/ ١، (١٤١١هـ/ ١٩٩١م).

١٥ - **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ابن قيم الجوزية (ت:٧٥١هـ)، قدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه وآثاره: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، شارك في التخريج: أبو عمر أحمد عبد الله أحمد، دار ابن الجوزي، السعودية، ط/ ١، (١٤٢٣هـ).

١٦ - **الإبانة عن أصول الديانة**، أبو الحسن أبي موسى الأشعري (ت:٣٢٤هـ)، تحقيق: فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، ط/ ١، (١٣٩٧م).

١٧ - **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (١٧٩٨م-١٩١٤م)**، الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية، علي المحافظة، الأهلية، بيروت، (١٩٨٧م).

١٨ - **الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب انحراف استصنامي في التصور والممارسة حقائق تاريخية ومقولات نقدية تنشر لأول مرة**، فريد الأنصاري، منشورات رسالة القرآن، مكناس، ط/ ١، (١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م).

١٩ - **الاستقامة**، ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، المدينة المنورة، ط/ ١، (١٤٠٣هـ).

٢٠ - **الإسلام بين العلماء والحكام**، عبد العزيز البدري، منشورات المكتبة العلمية، المدينة المنورة، بدون طبعة، بدون تاريخ.

٢١ - **الإسلام والعلم مناظرة رينان والأفغاني**، ترجمة ودراسة: مجدي عبد الحافظ، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط/ ١، (٢٠٠٥م).

٢٢ - **الأعمال الكاملة**، **للإمام الشيخ محمد عبده**، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، دار الشروق، ط/ ١، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م).

٢٣ - **الأفغاني ومنهجه في التعامل مع الآخر**، سعيد شبار، جمال الدين الأفغاني عطاؤه الفكري ومنهجه الإصلاحي، وقائع الحلقة الدراسية التي عقدت في عمان، الأردن، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المنظمة الإسلامية للتربية العلوم والثقافة، ط/ ١، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).

٢٤ - **الاقتصاد في الاعتقاد**، الغزالي (ت:٥٠٥هـ)، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م).

٢٥ - **الإمام محمد بن عبد الوهاب دعوته وسيرته**، عبد العزيز بن عبد الله بن باز (ت:١٤٢٠هـ)، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد إدارة الطبع والترجمة، ط/ ٢، (١٤١١هـ).

٢٦ - **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (ت:٩٧٠هـ)، وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري (ت بعد: ١١٣٨هـ)، وبالحاشية: منحة الخالق لابن عابدين، دار الكتاب الإسلامي، ط/ ٢، بدون تاريخ.

٢٧ - **البداية والنهاية**، ابن كثير (ت:٧٧٤هـ)، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط/ ١، (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م).

٢٨ - **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، الغزالي الطوسي (ت:٥٠٥هـ)، ضبطه وصححه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م).

٢٩ - **التحرير والتنوير**، الطاهر بن عاشور (ت:١٣٩٣هـ)، الدار التونسية، تونس، (١٩٨٤هـ).

٣٠ - **التدمرية**: تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع، ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد بن عودة السعوي، مكتبة العبيكان، الرياض، ط/ ٦، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).

٣١ - **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية دراسات لكبار المستشرقين**، عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط/ ٢، (١٩٤٦م).

٣٢ - **التراث والحداثة دراسات .. ومناقشات**، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٩٩١م).

٣٣ - **التعصب المذهبي في تاريخ الإسلام: مظاهره، آثاره، أسبابه، علاجه**، خالد كبير علال، دار المحتسب، بدون طبعة، (١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م).

٣٤ - **التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية**، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، الآثار الكاملة (٧)، إعداد وتقديم: سيد هادي خسرو شاهي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط/ ١، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م).

٣٥ - **الثبات عند الممات**، ابن الجوزي (ت:٥٩٧هـ)، تحقيق: عبد الله الليثي الأنصاري، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط/ ١، (١٤٠٦هـ).

٣٦ - **إلجام العوام عن علم الكلام**، الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، راجعها وحققها: إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (٢٠٠١م).

٣٧ - **الدرر السنية في الرد على الوهابية**، أحمد زيني دحلان، اعتنى به: جبريل حداد، دار غار حراء، مكتبة الأحباب، دمشق، ط/ ١، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).

٣٨ - **الرد على الشاذلي في حزبيه، وما صنفه في آداب الطريق**، ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ)، تحقيق: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، مكة، ط/ ١، (١٤٢٩هـ).

٣٩ - **الرد على المنطقيين المسمى أيضا نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان**، ابن تيمية الحراني الحنبلي (ت:٧٢٨هـ)، قدم له: السيد سليمان الندوي، حققه: عبد الصمد شرف الدين الكبتي، راجعه: محمد طلحة بلال منيار، مؤسسة الريان، ط/ ١، (١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م).

٤٠ - **السنن الكبرى**، أبو بكر البيهقي (ت:٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنات، ط/ ٣، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).

٤١ - **الشيخ محمد بن عبد الوهاب**: **حياته وفكره**، عبد الله الصالح العثيمين، دار العلوم، الرياض، ط/ ٢، (١٩٩٢م).

٤٢ - **الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم**: **دراسة في فقه الاختلاف في ضوء النصوص والمقاصد الشرعية**، القرضاوي، دار الصحوة، القاهرة، ط٤، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م).

٤٣ - **العروة الوثقى**، **السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني**، الشيخ محمد عبده، الآثار الكاملة(١)، إعداد وتقديم: سيد هادي خسرو شاهي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط/ ١، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م).

٤٤ - **العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، شمس الدين بن عبد الهادي الدمشقي الحنبلي (ت:٧٤٤هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكاتب العربي، بيروت، بدون طبعة، بدون تاريخ.

٤٥ - **الفتاوى الكبرى لابن تيمية**، ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت:٧٢٨هـ)، دار الكتب العلمية، ط/ ١، (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م).

٤٦ - **الفتوى الحموية الكبرى**، ابن تيمية الحراني (ت:٧٢٨هـ)، تحقيق: حمد بن عبد المحسن التويجري، دار الصميعي، الرياض، ط/ ٢، (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م).

٤٧ - **الفجور السياسي والحركة الإسلامية بالمغرب**، **دراسة في التدافع الاجتماعي**، فريد الأنصاري، دار السلام، القاهرة، ط/ ١، (٢٠١١م).

٤٨ - **الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان**، ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ)، حققه وخرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة دار البيان، دمشق، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).

٤٩ - **الفطرية بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام**، فريد الأنصاري، دار السلام، القاهرة، ط/ ٢، (١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م).

٥٠ - **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، **محمد البهي**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط/ ٤.

٥١ - **الفكر الإسلامي تطوراته ومساراته الفكرية**، زكي الميلاد، قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م).

٥٢ - **الفكر الإسلامي في العصر الوسيط من الغزالي إلى ابن تيمية**، زكي الميلاد، بحوث الندوة العلمية التي عقدت في حرم جامعة مؤتة في الكرك، بتاريخ: (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م)، (ابن تيمية: عطاؤه العلمي ومنهجه الإصلاحي)، دار ورد الأردنية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، ط/ ١، (٢٠٠٨م).

٥٣ - **الفكر الإسلامي في تطوره**، محمد البهي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط/ ٢، (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م).

٥٤ - **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، الحجوي الثعالبي الفاسي (ت:١٣٧٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م).

٥٥ - **الفهرست**، ابن النديم (ت:٤٣٨هـ)، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت، لبنان، ط/ ٢، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م).

٥٦ - **القسطاس المستقيم**، الغزالي، قدم له وذيله وأعاد تحقيقه: فيكتور شلحت، ماجستير في الأدب، جامعة القاهرة، منشورات دار الشروق، بيروت، لبنان، ط/ ٢، (١٩٨٣م).

٥٧ - **القول الجلي في ترجمة الشيخ تقي الدين ابن تيمية الحنبلي**، صفي الدين الحنفي البخاري، دار لينة، دمنهور، بدون طبعة، بدون تاريخ.

٥٨ - **الكامل في التاريخ**، ابن الأثير (ت: ٦٣٠هـ)، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م).

٥٩ - **المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر (١٠٠هـ/١٣٧٠هـ)**، عبدالمتعال الصعيدي، مكتبة الآداب، القاهرة، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م).

٦٠ - **المدارس الفكرية الإسلامية**، من الخوارج إلى الإخوان المسلمين، محمد سليم العوا، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط/ ١، (٢٠١٦م).

٦١ - **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، حسن الشافعي، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، باكستان، ط/ ١، (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م).

٦٢ - **المستدرك على الصحيحين**، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (ت:٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/١، (١٤١١هـ/ ١٩٩٠م).

٦٣ - **المعرفة والتاريخ**، يعقوب بن سفيان (ت:٢٧٧هـ)، تحقيق: أكرم ضياء العمري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط/ ٢، (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م).

٦٤ - **الملل والنحل**، الشهرستاني (ت:٥٤٨هـ)، صححه وعلق عليه: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/ ٢، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م).

٦٥ - **المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور**، تقي الدين، الصّرِيْفِيْنِيُّ، الحنبلي (ت:٦٤١هـ)، تحقيق: خالد حيدر، دار الفكر، بدون طبعة، (١٤١٤هـ).

٦٦ - **المنتظم في تاريخ الأمم والملوك**، جمال الدين بن محمد الجوزي (ت:٥٩٧هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/ ١، (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م).

٦٧ - **المنقذ من الضلال**، أبو حامد الغزالي الطوسي (ت٥٠٥هـ)، حققه وقدم له: محمود بيجو، راجعه: سعيد رمضان البوطي، عبد القادر الأرنؤوط، دار التقوى، سورية، دار الفتح، الأردن، بدون طبعة، بدون تاريخ.

٦٨ - **المنهجية العامة في العقيدة والفقه والسلوك والإعلام بأن الأشعرية والماتريدية من أهل السنة**، عبد الفتاح بن صالح قديش اليافعي، الجيل الجديد ناشرون، صنعاء، ط/ ١، (١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م).

٦٩ - **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، تقي الدين المقريزي (ت:٨٤٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/ ١، (١٤١٨هـ).

٧٠ - **النبوات**، ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ)، تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان، أضواء السلف، الرياض، السعودية، ط/ ١، (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م).

٧١ - **إمام أهل الحق أبو الحسن الأشعري**، عبد القادر محمد الحسين، المشرق للكتاب، دمشق، ط/ ١، (١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م).

٧٢ - **أيها الولد**، الغزالي، تحقيق وتعليق وتقديم بمبحث عن: «آداب المتعلم والعالم»: علي محيي الدين علي القرة داغي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط/ ٤، (١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م).

٧٣ - **بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية**، ابن تيمية الحراني (ت:٧٢٨هـ)، تحقيق: موسى الدويش، مكتبة العلوم والحكم، السعودية، ط/ ٣، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م).

٧٤ - **بلاغ الرسالة القرآنية من أجل إبصار لآيات الطريق**، فريد الأنصاري، سلسلة من القرآن إلى العمران (٢)، دار السلام، القاهرة، ط/ ١، (١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م).

٧٥ - **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت:٧٢٨هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط/ ١، (١٤٢٦هـ).

٧٦ - **تاريخ ابن غنام، المسمى: روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام**، حسين بن أبي بكر بن غنام (١١٥٢/ ١٢٢٥هـ)، اعتنى به: سليمان بن صالح الخراشي، دار الثلوثية، السعودية، الرياض، ط/ ١، (١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م).

٧٧ - **تاريخ ابن معين (رواية الدوري)**، أبو زكريا يحيى بن معين البغدادي (ت:٢٣٣هـ)، تحقيق: أحمد محمد نور سيف، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، ط/ ١، (١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م).

٧٨ - **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، جمعه: السيد محمد رشيد رضا، دار الفضيلة، القاهرة، ط/ ٢، (١٤٢٧م/ ٢٠٠٦م).

٧٩ - **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، شمس الدين الذهبي (ت:٧٤٨هـ)، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط/ ٢، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م).

٨٠ - **تاريخ الشعوب الإسلامية**، كارل بروكلمان، نقله إلى العربية: نبيه أمين فارس، ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط/ ٥، (١٩٦٨م).

٨١ - **تاريخ الشعوب العربية**، ألبرت حوراني، ترجمة: أسعد صقر، دار طلاس، دمشق، ط/ ١، (١٩٩٧م).

٨٢ - **تاريخ بغداد**، الخطيب البغدادي (ت:٤٦٣هـ)، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط/ ١، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م).

٨٣ - **تاريخ دمشق**، ابن عساكر (ت:٥٧١هـ)، دار الفكر، بدون تاريخ، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، ٤٦/ ١٨٤.

٨٤ - **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، ابن عساكر (ت:٥٧١هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط/ ٣، (١٤٠٤هـ).

٨٥ - **تجديد الفكر العربي**، زكي نجيب محمود، دار الشروق، ط/ ٩، (١٩٩٣م).

٨٦ - **تحفة المريد**، البيجوري (ت:١٢٧٧هـ)، شرح جوهرة التوحيد، اللقاني (ت:١٠٤١هـ)، ضبطه وصححه: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/ ٢، (٢٠٠٤م/ ١٤٢٤هـ).

٨٧ - **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**، القاضي عياض (ت:٥٤٤هـ)، تحقيق: ابن تاويت الطنجي وآخرون، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، ط/ ١، (١٩٦٥م).

٨٨ - **تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)**، رشيد رضا (ت:١٣٥٤هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٩٩٠م).

٨٩ - **تفسير الماوردي (النكت والعيون)**، أبو الحسن علي بن محمد الماوردي (ت:٤٥٠هـ)، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون طبعة، بدون تاريخ.

٩٠ - **تلبيس إبليس**، ابن الجوزي (ت:٥٩٧هـ)، دار الفكر، بيرزت، لبنان، ط/ ١، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م).

٩١ - **تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل**، ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ)، تحقيق: علي بن محمد العمران، محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط/ ١، (١٤٢٥هـ).

٩٢ - **تهافت الفلاسفة**، الغزالي (ت:٥٠٥هـ)، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، القاهرة، ط/ ٤.

٩٣ - **تيارات الفكر الإسلامي**، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط/ ٢، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م).

٩٤ - **جامع بيان العلم وفضله**، ابن عبد البر القرطبي (ت:٤٦٣هـ)، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، السعودية، ط/ ١، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م).

٩٥ - **جزء القراءة خلف الإمام**، محمد بن إسماعيل البخاري (ت:٢٥٦هـ)، حققه وعلق عليه: الأستاذ فضل الرحمن الثوري، راجعه: محمد عطا الله خليف الفوحباني، المكتبة السلفية، ط/ ١، (١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م).

٩٦ - **جمال الدين الأفغاني المصلح المفترى عليه**، محسن عبد الحميد، مؤسسة الرسالة، ط/ ٢، (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م).

٩٧ - **جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام**، محمد عمارة، دار الشروق، ط/ ٢، (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م).

٩٨ - **جمال الدين باعث نهضة الشرق ١٨٣٨-١٨٩٧**، عبد الرحمن الرافعي، سلسلة أعلام العرب (٦١)، دار الكتاب العربي، القاهرة، بدون طبعة، بدون تاريخ.

٩٩ - **جواهر القرآن**، أبو حامد الغزالي الطوسي (ت:٥٠٥هـ)، تحقيق: محمد رشيد رضا القباني، دار إحياء العلوم، بيروت، ط/ ٢، (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م).

١٠٠ - **حركة التجديد والإصلاح في نجد**، عبد الله العجلان، ط/ ١، (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م).

١٠١ - **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، جلال الدين السيوطي (ت:٩١١هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراه، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، ط/ ١، (١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م).

١٠٢ - **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، أبو نعيم الأصبهاني (ت:٤٣٠هـ)، السعادة بجوار محافظة مصر، (١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م).

١٠٣ - **حوارات من أجل المستقبل**، طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط/ ١، (٢٠١١م).

١٠٤ - **خاطرات الأفغاني: الآراء والأفكار**، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، الآثار الكاملة(٦)، تقرير: محمد باشا المخزومي، إعداد وتقديم: سيد هادي خسرو شاهي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط/ ١، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م).

١٠٥ - **درء تعارض العقل والنقل**، ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ط/ ٢، (١٤١١هـ/ ١٩٩١م).

١٠٦ - **دور العلماء المسلمين في مقاومة الغزو الفرنجي (الصليبي) للمشرق الإسلامي (٤٩٠-٦٤٨هـ/١٠٩٧/١٢٥٠م)**، لؤي البواعنة، دار اليازوري العلمية، الأردن، عمان، بدون طبعة، بدون تاريخ.

١٠٧ - **دور العلماء المسلمين في مقاومة الغزو الفرنجي (الصليبي) للمشرق الإسلامي (٤٩٠-٦٤٨هـ/١٠٩٧/١٢٥٠م)**، لؤي البواعنة، دار اليازوري العلمية، الأردن، عمان، بدون طبعة، بدون تاريخ.

١٠٨ - **دور العلماء في الحياة العامة في العراق في العصر السلجوقي (٤٤٧-٥٩٠/١٠٥٥-١١٩٣م)**، دراسة سياسية وحضارية، (رسالة دكتوراه)، نادية بنت عبد الصمد، إشراف: عبد الله بن حسين الشنبري الشريف، وزارة التعليم العالي، جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم التاريخ، السعودبة، (١٤٣٦هـ/ ٢٠١٤م).

١٠٩ - **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، ابن خلدون (ت:٨٠٨هـ)، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط/ ٢، (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م).

١١٠ - **رجال الفكر والدعوة في الإسلام**، أبو الحسن الندوي، تقديم: مصطفى السباعي، مصطفى الخن، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، بدون طبعة، (١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م).

١١١ - **رسالة الرد على الدهريين**، جمال الدين الأفغاني، ترجمة: محمد عبده، تحقيق: أحمد ماجد، دار المعارف الحكمية، بيروت، ط/ ١، (١٤٣٨هـ/ ٢٠١٧م).

١١٢ - **رفع الملام عن الأئمة الأعلام**، ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ)، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

١١٣ - **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، بدون طبعة، بدون تاريخ.

١١٤ - **سنن ابن ماجه**، **ابن ماجة**، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت:٢٧٣هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، محمد كامل قره بللي، عبد اللطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، ط/ ١، (١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩ م).

١١٥ - **سنن أبي داود**، أبو داود سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني (ت:٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، بدون طبعة، بدون تاريخ.

١١٦ - **سير أعلام النبلاء**، شمس الدين أبو عبد الله الذهبي (ت:٧٤٨هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط/ ٣، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).

١١٧ - **شخصيات استوقفتني**، البوطي، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سورية، ط/ ٧، (٢٠٠٨م/ ١٤٢٩هـ).

١١٨ - **شرح العقيدة الأصفهانية**، ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت:٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد بن رياض الأحمد، المكتبة العصرية، بيروت، ط/ ١، (١٤٢٥هـ).

١١٩ - **شرح مشكل الآثار**، أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي (ت:٣٢١هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط/ ١، (١٤١٥هـ/ ١٤٩٤م).

١٢٠ - **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، ابن قيم الجوزية (ت:٧٥١هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م).

١٢١ - **صحيح البخاري**، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط/ ١، (١٤٢٢هـ).

١٢٢ - **صحيح مسلم**، مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت:٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون طبعة، بدون تاريخ.

١٢٣ - **طبقات الحنابلة**، أبو الحسين ابن أبي يعلى، محمد بن محمد (ت:٥٢٦هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة، بدون تاريخ.

١٢٤ - **طبقات الشافعية الكبرى**، تاج الدين بن السبكي (ت:٧٧١هـ)، تحقيق: محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر، ط/ ٢، (١٤١٣هـ).

١٢٥ - **طبقات الشافعيين**، ابن كثير (ت:٧٧٤هـ)، تحقيق: أحمد عمر هاشم، محمد زينهم محمد عزب، مكتبة الثقافة الدينية، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م).

١٢٦ - **عنوان المجد في تاريخ نجد**، عثمان بن عبد الله بن بشر النجدي الحنبلي، حققه وعلق عليه: عبد الرحمن بن عبد اللطيف بن عبد الله آل الشيخ، مطبوعات دارة الملك عبد العزيز، الرياض، ط/ ٤، (١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م).

١٢٧ - **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، شمس الحق العظيم آبادي (ت:١٣٢٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/ ٢، (١٤١٥هـ).

١٢٨ - **غاية الأماني في الرد على النبهاني**، أبو المعالي الألوسي (ت:١٣٤٢هـ)، تحقيق: أبو عبد الله الداني بن منير آل زهوي، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط/ ١، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١).

١٢٩ - **فتاوى ابن رشد**، ابن رشد القرطبي المالكي (ت:٥٢٠هـ)، تحقيق: المختار بن الطاهر التليلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م).

١٣٠ - **فتنة الوهابية**، أحمد زيني دحلان، مطبعة حسين حلمي، استانبول، ط/ ١، (١٩٧٨م).

١٣١ - **فضائح الباطنية**، الغزالي (ت:٥٠٥هـ)، حققه وقدم له: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، الجمهورية العربية المتحدة، وزارة الثقافة والإرث القومي،القاهرة، بدون طبعة، (١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م).

١٣٢ - **فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي**، أحمد محمد جاد عبد الرازق، سلسلة الرسائل الجامعية(١٦)، ط/ ١، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م).

١٣٣ - **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، الغزالي (ت:٥٠٥هـ)، قرأه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمود بيجو، ط/ ١، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م).

١٣٤ - **لسان الميزان**، بن حجر العسقلاني (ت:٨٥٢هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، ط/ ١، (٢٠٠٢ م).

١٣٥ - **مجالس القرآن مدارسات في رسالات الهدى المنهاجي للقرآن الكريم من التلقي إلى البلاغ**، فريد الأنصاري، دار السلام، القاهرة، ط/ ٤، (١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م).

١٣٦ - **مجموع الفتاوى**، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت:٧٢٨هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، السعودية، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م).

١٣٧ - **مجموعة التوحيد**، محمد بن عبد الوهاب، ابن تيمية، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد عيون، راجعه: عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة دار البيان، دمشق، (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م).

١٣٨ - **مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي**، أنور الزعبي، سلسلة الرسائل الجامعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، دار الفكر، دمشق، ط/ ١، (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م).

١٣٩ - **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، أبو عبد الله أحمد بن حنبل (ت:٢٤١هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط/ ١، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م).

١٤٠ - **مشكاة المصابيح**، الخطيب التبريزي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط/ ٢، (١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م).

١٤١ - **معيار العلم في فن المنطق**، الغزالي (ت:٥٠٥هـ)، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، بدون طبعة، (١٩٦١م).

١٤٢ - **معيد النعم ومبيد النقم**، ابن السبكي (ت:٧٧١هـ)، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م).

١٤٣ - **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**، فخر الدين الرازي (ت:٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط/ ٣، (١٤٢٠ هـ).

١٤٤ - **مفهوم العالمية من الكتاب إلى الربانية**، سلسلة من القرآن إلى العمران(٣)، فريد الأنصاري، دار السلام، ط/ ١، (١٤٣٠/ ٢٠٠٩م).

١٤٥ - **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط/ ١، (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م).

١٤٦ - **مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب**، صنفها وأعدها للتصحيح تمهيدا لطبعها: عبد العزيز بن زيد الرومي، محمد بلتاجي، سيد حجاب، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، (١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م).

١٤٧ - **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، شمس الدين بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت:٧٤٨هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط/ ١، (١٣٨٢هـ/ ١٩٦٣م).

١٤٨ - **ميزان العمل**، أبو حامد الغزالي الطوسي (ت:٥٠٥هـ)، حققه وقدم له: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط/ ١، (١٩٦٤هـ).

١٤٩ - **نقض المنطق**، ابن تيمية الحراني (ت:٧٢٨هـ)، حقق الأصل المخطوط وصححه: محمد عبد الرزاق حمزة، سليمان بن عبد الرحمن الصنيع، صححه: محمد حامد الفقي، خرج أحاديثه: عبد الله محمود محمد عمر، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/ ١، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م).

❊ ❊ ❊

فهرس المحتويات

الموضوع **رقم الصفحة**

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	**رقم الصفحة**

❊ ❊ ❊